MAX SCHELER

EL SABER Y LA CULTURA

AMSTER

EL SABER Y LA CULTURA

Título original: *Die Formen des Wissens und die Bildung.*

Edición autorizada por
A. Francke Ltd. Co. Berne.
Traducción autorizada por
Revista de Occidente S. A., Madrid.
1ª ed. española: 1926, Madrid.
Traducción de J. Gómez de la Serna y Favre.
Es propiedad. Derechos reservados
para todos los países de habla
española.

© Max Scheler, 1960.
Inscripción Nº 22.561.

Compuesto con matrices
Linotype Bodoni 12/14 y 10/12

Talleres de
EDITORIAL UNIVERSITARIA, S. A.
Ricardo Sta. Cruz 747,
Santiago de Chile

Proyectó la edición
MAURICIO AMSTER

Max Scheler

EL SABER Y LA CULTURA

Editorial Universitaria, S. A.

EL SABER Y LA CULTURA

pág. 9

NOTAS DEL AUTOR

pág. 69

El saber y la cultura

CONFERENCIA
dada en la fiesta por el X aniversario
de la fundación de la Academia Lessing,
el 17 de enero de 1925, en Berlín

LA DIRECCION de la Escuela de Altos Estudios, que, bajo el amparo y guía de los manes de Lessing, ha tomado en los últimos años un vuelo tan notorio, me ha requerido para que en esta solemnidad, y dentro de límites de tiempo muy tasados, diga algunas palabras sobre "el Saber y la Cultura". Hace poco he tratado detenidamente, con aparato filosófico y científico, en dos extensas obras (*La Universidad y la Escuela Popular de Altos Estudios* y *Ensayo de Sociología del Saber*) las cuestiones indicadas, y al término de la primera, concluía reclamando un nuevo tipo de instituto superior de cultura nacional y libre, para personas que hayan rebasado ya la edad estudiantil y ejerzan profesiones estables. No me es posible satisfacer aquí al requerimiento, en forma de tesis fundamentada. Bastará, pues, con indicar, en pocas y concentradas frases, algunas de las convicciones que he adquirido en mis estudios y en mi experiencia de la enseñanza y de la vida, convicciones que no dejarán seguramente de tener importancia para los fines que persigue una Escuela de Altos Estudios.

Pero antes de cuanto yo haya de decir como filósofo, dejadme expresar la impresión casi dolorosa que sobre mí ejerce el momento, este momento nuestro, lleno de escollos enigmáticos. ¡Nunca, en ningún tiempo de la historia por mí conocida, fue más necesaria la formación alquitarada de una *élite* directora! ¡Nunca tampoco más difícil! Este trágico aserto es aplicable a todo el orbe, porque lo es a toda esta desgarrada época, cuyas masas ya apenas son susceptibles de dirección. Pero permitidme añadir que, aun cuando miremos las cosas comparativamente, el contraste entre la necesidad y la dificultad de realizar lo necesario, resulta todavía muy grande en nuestra patria, en Alemania. Somos hoy como una selva virgen, en donde la unidad de la cultura nacional está perdida casi por completo. Yo no soy ni paso por ser un hombre hostil a ideas de la ilustración (*Aufklärung*), y menos aún a lo que la ideología positivista llama "progreso". Pero no encuentro otras palabras para expresarme: un verdadero terror se apodera de mí ante el creciente abandono de las libertades y la pérdida de sensibilidad, crepúsculo gris e informe en que, no sólo éste o aquel país, sino casi todo el mundo civilizado, se halla en grave peligro de hundirse, de ahogarse lentamente, casi sin darse cuenta. ¡Y, sin embargo, la libertad, activa y personal espontaneidad del centro espiritual del hombre —del hombre en el hombre—, es la primera y fundamental condición

que hace posible la cultura, el esclarecimiento de la humanidad!

Dirijamos una ojeada al mundo actual. Rusia: un *index librorum prohibitorum*, remedo del de la Iglesia romana medieval, donde están incluidos los dos Testamentos, el Corán, el Talmud y todos los filósofos, desde Thales hasta Fichte. Ningún libro en que la palabra "Dios" figure, puede pasar la frontera. Sólo las ciencias inmediatamente utilizables técnica, higiénica y económicamente, son admitidas, conforme a la desacreditada teoría marxista y pragmatista de la relación entre ciencia y economía. El marxismo, deshecho hoy más que nunca por la crítica, es ceremoniosamente exaltado al rango de dogma de un gran imperio. Quémanse solemnemente los escritos de la vejez de Tolstoi. Como contrafigura, Norteamérica. Aquí, un movimiento que se intitula "fundamentalismo", porque pretende elevar la Biblia, en el sentido de la inspiración literal, a fundamento absoluto del saber y de la vida. Basado en esta idea, un poderoso movimiento popular, que pide nada menos que un veto legal a la enseñanza de la teoría de la descendencia, en cualquiera de sus formas (lamarkismo, darwinismo, vitalismo), y a toda investigación sobre ella dentro de los establecimientos sostenidos por el Estado. Una instrucción universitaria que, en cuanto se apoya sobre intereses económicos y fundaciones privadas, hállase en humillante dependencia respecto de los donantes: éste o aquel consorcio del petróleo,

del gas o de la banca. Por mucho que Upton Sinclair haya podido exagerar en su libro *El paso de parada*, libro digno de ser leído, es seguro que acierta en cuanto a la constitución fundamental de este modo de realizar la instrucción, la cultura y la investigación. En Italia: un movimiento nacionalista, el "fascismo", que, en nombre de cierto sedicente activismo o vitalismo, pueril y módico, cultiva violentamente, desde arriba, una filosofía de la historia, fraseológica, hueca y literaria; una filosofía que consiste en ensalzar sistemáticamente la historia italiana; una filosofía desprovista de todo nexo serio con las grandes tradiciones de la filosofía auténtica, la cual es algo más que "literaria", y con las ciencias positivas, pero llena de genuflexiones sin fe, que sus directores prodigan ante la Iglesia romana, con intención puramente tradicionalista; es decir, ante la Iglesia romana, no como venerable instituto, depositario de la verdad y la salud universales, sino como simple elemento de la historia italiana y casa solar del Dante; todo según el modelo de la frase de Maurice Barrés: "*Je suis athéiste, mais je suis catholique*". En España: uno de los espíritus más nobles y veraces, Unamuno, expulsado del país; las Universidades, luchando duramente por la existencia contra un arrogante clericalismo. En Alemania, cuyas Universidades, institutos libres y nobles, consagrados al cultivo serio de las especialidades científicas, han mostrado hasta ahora una inflexible resistencia a los llamados "movimientos populares" y sus

ideologías; en Alemania tenemos que registrar el fenómeno, por demás extraño, de una revolución que —contra la costumbre de todas las auténticas revoluciones de la Edad Moderna— ha robustecido considerablemente el poder de la Iglesia romana, hasta el punto de que ésta imponga en Baviera un concordato con nuevos ligámenes para la escuela y aun para la Universidad, y amague también en Prusia con otras transacciones por el estilo[1]. Una tendencia, poco digna, a la sumisión, salvación y reclusión del alma, en un bello sistema estilizado, "hermosa concha", como lo llama atinadamente Carlos Jaspers, se ha apoderado de importantes sectores de la juventud —juventud romantizante, que no carece de nobleza, pero que se abstiene de averiguar si este movimiento neocatólico es, además de bello, ajustado a la verdad y a la realidad—, como si en medio de un terremoto la gente quisiera ampararse bajo aquel edificio que, en Europa, ha arrostrado más veces las tempestades de los tiempos y ha demostrado la más firme resistencia a las oscilaciones del suelo. Todos huyen y corren hacia allí no en busca de un cultivo del alma, del cultivo que corresponda al propio destino, al peculiar modo de ser y a la seria y objetiva cultura de la época, sino en busca de muy otra cosa: de un amo que les prescriba lo que hay que pensar, hacer y omitir. Y también, fuera de este movimiento, óyese constante clamor en demanda de *conductores*. Parece ya alborear el tiempo que Herbert Spencer presagió en su

lecho mortuorio: "El socialismo tiene que venir, y vendrá; pero ha de significar la mayor desdicha que la humanidad haya visto hasta el presente; no habrá ningún hombre que pueda hacer lo que quiera, sino que cada cual hará lo que se le diga". Convengo en que, para las Universidades alemanas, no es todavía grande el peligro que representan los ataques a sus viejas libertades, ataques favorecidos directamente por el predominio parlamentario de los partidos, así como por la actitud autoritaria de los jefes de partidos, que, desgraciadamente, no puede decirse coincidan, ni siquiera parcialmente, con las cimas de la cultura y del espíritu alemanes —y ello, en verdad, no por motivos personales, evitables y fortuitos, sino por hondas causas históricas, relacionadas con el moderno desarrollo de Alemania y el constitutivo divorcio en que viven el poder y el espíritu. Tenemos ya en Prusia —es cierto— y en otros lugares, un par de catedráticos marxistas; tenemos también la institución, bien contraria al espíritu universitario alemán, de las llamadas "cátedras de concepto católico del mundo", establecidas en Universidades desprovistas de Facultad de Teología Católica. Pero, en general, los partidos y sus jefes han tratado hasta ahora la libertad de investigación con plausible reserva. ¡Ojalá sea así siempre!

Si se mira en conjunto la masa de hechos de que acabo de dar tan sólo algunas muestras, es lícito sacar de ellos una enseñanza: si es indudable que los nobles

poderes de la razón, de la filosofía y de la ciencia, se han encumbrado en la historia de Europa merced al proceso que emancipó el trabajo de todas las formas de opresión y en conexión estrecha, indisoluble, con la democracia, no menos indudable es que hoy esta conexión se ha tornado, en principio, harto "problemática", no sólo para la ciencia positiva, sino, en grado sumo, para aquellas formas del saber que por su índole filosófica constituyen propiamente el "saber culto". Las terribles pretensiones de la vida, la lenta transformación de una liberal democracia de ideas en una obtusa democracia de masas, de intereses y de sentimientos, alimentada aún más por la extensión del derecho electoral a mujeres y adolescentes, todavía a medio formar, democracia en la cual los directores no son sino exponentes destacados de los instintos colectivos dominantes (ya nacionalistas, ya eclesiásticos, ya comunistas) son una razón esencialísima de que la "cultura" sea hoy tan difícil, y a la vez tan absolutamente necesaria, como enérgica resistencia de *élites* auténticamente cultas contra las corrientes indicadas. Verdad es que la democracia no ha enaltecido siempre, en la historia, a la cultura y a la ciencia. Pensad en Sócrates y en Anaxágoras. Pensad en la evolución del Japón moderno, que ganó el rango de primera potencia sólo mediante una especie de despotismo ilustrado del emperador, quien, asistido de una pequeña *élite*, altamente cultivada, llevó a cabo toda la obra de civilización, desde las casas de piedra hasta la ciencia,

a despecho de la democracia nacional, estancada en obtusos prejuicios y tradiciones y desafecta a toda innovación. Sólo por *un* camino puede hoy la democracia salvarse a sí misma de la dictadura y salvar al mismo tiempo los bienes de la cultura y de la ciencia: limitándose a sí misma, poniéndose *al servicio* del espíritu y de la cultura, en vez de pretender señorearlos. De otro modo, no queda más que una solución: una despótica dictadura ilustrada, que, sin tener en cuenta el sentir de las masas, hostiles a la cultura, y de sus estados mayores, los domine con el látigo, el sable y el terrón de azúcar.

Si contemplamos sucintamente los movimientos espirituales de nuestro tiempo, en su relación con la cultura y la ciencia auténticas, advertimos que, a pesar de los maravillosos triunfos de la ciencia, y en especial de las ciencias naturales, el cuadro de conjunto ofrece no pocos rasgos hondamente inquietantes. En mi *Sociología del saber*, ya al principio citada, he hecho notar cómo la estructura científico-teórica y científico-sociológica de nuestras sociedad se aproxima cada vez más a la de la época alejandrino-helenística. Allá —como aquí—, ligas, círculos y sectas de carácter toscamente místico y supersticioso, en constante renovación, problemáticos redentores, duchos en el arte de sugestionar a las masas, y, como contrafigura, un positivismo de especialistas, horro de ideas (alejandrinismo), fueron poco a poco suplantado la unidad y el noble conjunto de la cultura griega y romana.

En aquel libro hube de citar, con detalladas razones, los siguientes movimientos que en la actualidad alemana hostilizan toda filosofía y toda ciencia auténtica: 1º, la falsa erección de una ideología de clase —la ideología marxista del proletariado— en presunta "ciencia" especial, "ciencia proletaria", que se contrapone a la "burguesa", como si la ciencia (a diferencia de la "ideología") pudiera ser nunca función de una "clase"; 2º las falsas formas de un neo-romanticismo gnóstico, que pretende diluir nuestro vigoroso sistema de ciencias especiales en una mendaz y pretenciosa filosofía, y diluir a su vez la filosofía misma en misticismo y en intuicionismo baratos (Bergson, círculo de S. George, Kahler); 3º, los escolásticos eclesiásticos que cada día más invaden la ciencia y la filosofía, y cuyo modo de pensar se ajusta a una época y a una sociedad muertas hace cuatro siglos; 4º, la forma "antroposófica", antifilosófica y anticientífica de una gran parte de las corrientes ocultistas; 5º, las turbias ideologías de los movimientos populares nacionalistas, que, ciegos a la realidad europea y ebrios de imaginarios cuanto absolutos apriorismos raciales, oscurecen en todas las formas nuestro horizonte mundial, sin comprender la situación del mundo, que está pidiendo una nueva solidaridad de los pueblos europeos; 6º, las pretensiones de arbitristas de toda laya, salvadores del mundo, egocéntricos, ridículos y fantásticos, cuyo lamentable diletantismo se hace más inconsciente cuanto más se acrecienta su séquito de gentes afa-

nosas de sometimiento. Todo esto es descomposición y decadencia[2].

La academia que lleva el nombre ilustre de *Lessing,* el nombre de un espíritu que supo aliar la ciencia, la prudencia, la gracia y el ingenio con aquello que el sabio y el intelectual alemán desgraciadamente sólo por excepción poseen, con la clara vibración y tañido de un valiente carácter rectilíneo, de una espada caballerosa, hecha del más fino y mejor templado acero: esta academia tiene, como primera de todas, *la misión* de reconquistar en la medida de sus fuerzas *la libertad de la cultura;* libertad que —siguiendo así las cosas— amenaza perderse para nosotros.

PERO basta ya de hablar del momento presente. La solemnidad de la ocasión exige algo más que dilatarse en estos gravitantes y lóbregos problemas. El que pretende formar su *propia educación cultural* o la de otro —en cuanto es ello posible desde fuera—, ha menester de una clara visión sobre tres ciclos de problemas: 1º ¿Cuál es la *esencia* de la "cultura"? 2º ¿Cómo se produce la cultura? y 3º ¿Qué especies y formas del saber y del conocer condicionan y determinan el *proceso* mediante el cual el hombre se convierte en un ser "culto"?

Si atendemos primero a la cultura, *cultura animi,* como a un ideal, como a algo cumplido y logrado —no a su proceso—, la cultura es, en primer término, una

forma, una figura, un ritmo individual, peculiar en cada caso. Dentro de los límites propios a esa peculiar forma, y con arreglo a sus medidas, prodúcense todas las libres actividades espirituales de una persona, y también —dirigidas y gobernadas por éstas— todas las manifestaciones automáticas de la vida psico-física (expresión y ademanes, elocución y silencio), es decir, todo el modo de conducirse y manifestarse esta persona. Cultura es, pues, una categoría del *ser*, no del saber o del sentir. Cultura es la acuñación, la conformación de ese total ser humano; pero no —como en la forma de una estatua o de un cuadro— aplicando el cuño a un elemento material, sino vaciando en la forma del *tiempo* una totalidad viviente, una totalidad que no consiste nada más que en fluencias, procesos, actos. A este ser del sujeto, así plasmado, corresponde en cada caso un *mundo* —un microcosmos— que es también una totalidad, la cual, en todos sus miembros y partes, más o menos rica, refleja, como en proyección objetiva, la forma plástica, viviente, flúida, de esta persona y no de otra alguna. No una región del mundo en cuanto objeto del saber, que el sujeto posea, o como resistencia a su trabajo y acción, sino un mundo *integral*, donde en estructurada construcción se reproducen todas las ideas y valores esenciales de las cosas, todas esas esencias que el gran universo real, uno y absoluto, realiza según un régimen de accidentalidad nunca plenamente cognoscible por el hombre; ese "universo", resumiéndose y resumido

en un individuo humano, es el *mundo* como cultura. En este sentido, Platón, Dante, Goethe, Kant, tienen cada uno *su* "mundo". No podemos los hombres abarcar por completo ni una sola cosa real contingente, a no ser en un proceso infinito de experiencias y determinaciones. Pero podemos muy bien abarcar la estructura *esencial* del mundo entero. "En cierto sentido, el alma humana es todo", dice la famosa frase de Aristóteles, cuyas sugerencias e interpretaciones constituyen la magna historia de la idea del "microcosmos", historia que va desde Santo Tomás de Aquino, Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, pasando por Leibnitz, hasta Goethe. Según esta idea, la parte hombre es, en lo esencial, idéntica a la totalidad mundo, si bien no lo es en sentido real o de existencia; y, a la vez, la totalidad del mundo está *plenamente* contenida en el hombre como parte del mundo. Las esencias de todas las cosas se cruzan en el hombre, y están todas solidariamente en él. "*Homo est quodammodo omnia*", leemos también en Santo Tomás de Aquino[3]. "Aspirar a la cultura" significa buscar con clamoroso fervor una efectiva intervención y participación en todo cuanto, en la naturaleza y en la historia, es esencial al mundo, y no mera existencia y modalidad contingentes; significa —como dice el *Fausto*, de Goethe— "querer ser un microcosmos". Este proceso, mediante el cual el mundo grande, el "macrocosmos", se concentra en *un* foco espiritual de carácter individual y personal, el "microcosmos"; este convertirse en *mun-*

do una persona humana, por el amor y el conocimiento, no son sino dos expresiones para designar dos direcciones distintas en la consideración del mismo hondo proceso plástico, que se llama educación cultural o cultura. El mundo se ha perfeccionado *realiter* en el hombre; el hombre debe perfeccionarse *idealiter* en el mundo. Fuente y resorte de este proceso en el hombre es el "amor platónico" al mundo, no ciertamente en el sentido ordinario de la palabra, sino en el sentido de aquel amor que el *verdadero* Platón sentía: anhelo, nunca satisfecho, de íntima unión y simpatía con las esencias cósmicas de toda especie, el cual dio de una vez para siempre su nombre a la "philosophia" o amor a las *esencias;* aquel Eros, por cuya definición en conceptos Platón, Aristóteles (en sus conceptos ὀρέγεσθαι ἐφίεσθαι), Giordano Bruno ("amor heroico"), Spinoza ("*amor Dei intellectuallis*"), Leibnitz, Goethe, Schelling, Schopenhauer, Eduardo von Hartmann y yo mismo, hemos luchado una y otra vez. Raro amor, amor que es ardiente anhelo y *al propio tiempo* altísima *objetividad,* orientada hacia las cosas y los valores; más aún: raíz de toda conducta "objetiva". Sin abolir el eterno orden jerárquico de los valores esenciales, *afirma* ese amor en suprema bondad, todo lo que por modo inescrutable surgiera de la nada; tolera todo lo que no puede ser alabado ni admirado, y aun bendice, serenamente, el momento en que hay que padecer. Por eso es propio de la cultura no despreciar nada por completo, saberse siempre a salvo

en el más profundo centro de sí mismo, estar "sereno", en el sentido del "*nihil humani a me alienum puto*" y de los alados versos de Schiller: "Serenamente reclinado en las Gracias y en las Musas, aguarda el acero que le amenaza desde el blando arco de la necesidad".

A esta primera determinación de la esencia de la cultura, partiendo de la idea del microcosmos, debe añadirse esta otra: *Cultura es humanización*, es el proceso que nos hace hombres —visto desde la naturaleza infrahumana—; pero, a la vez, es este mismo proceso un intento de progresiva "auto-deificación", visto desde la imponente realidad que existe y actúa por encima del hombre y de todas las cosas finitas.

Tenemos todavía un conocimiento muy defectuoso de lo que sea esa cosa que llamamos "hombre". El que venga de la ciencia natural puede defender con buenas razones la afirmación de que el hombre es un animal que ha enfermado, o al menos un animal que, en cuanto a adaptación orgánica y, más aún, a capacidad de adaptación, se ha quedado atrás respecto de sus compañeros de la especie más próxima[4]. Si consideramos al hombre desde fuera y meramente como un ser natural, lo que más nos llama la atención, desde un punto de vista puramente anatómico, es la estructura ampliamente desarrollada, diferenciada y jerarquizada de su sistema nervioso, sobre todo de su corteza cerebral. Este órgano, contrapuesto en todos sentidos al órgano y a las funciones de reproduc-

ción, desempeña funciones que son muy importantes para el organismo entero, porque regulan las inhibiciones y las acciones. Una fracción relativamente pequeña de esas funciones se halla ligada con seguridad a las funciones vitales psíquicas, capaces de llegar a ser conscientes, y que el hombre posee, en parte, juntamente con los vertebrados superiores, siendo otra propiedad exclusiva del hombre, que las ha adquirido merced al desarrollo filogenético de nuevas porciones cerebrales que el cerebro animal no posee (por ejemplo, el cerebro frontal, tan importante para la marcha erguida y para los procesos de la atención). Multitud de trabajos han demostrado como cosa cierta que las distintas funciones psíquicas corresponden exactamente —tanto en la evolución de la especie como en el desarrollo del individuo a través de la infancia, la pubertad, la madurez, la vejez y la muerte— a los grados de evolución del cerebro y de la especificación de sus funciones fisiológicas. Hay aquí algo más que un "paralelismo"; éste no es sino una *consecuencia* de los dos modos distintos en que se produce el rítmico proceso vital, por sí psicofísicamente indiferente, y que se presentan según se considere cada ser, tal y como él se siente a sí mismo, tal y como es para sí mismo, o bien según aparece a los demás seres. Más que paralelismo, rige en lo viviente una *identidad* funcional[5]. *Una* y *misma* vida, un *solo* y *mismo* ritmo de procesos, irreductibles a una explicación mecánica,

se revela y manifiesta en el fenómeno orgánico integral, bien que de dos maneras diversas —según partamos de nuestra experiencia íntima o de nuestra experiencia del prójimo, según lo observemos desde dentro o desde fuera. Decimos que los procesos vitales son irreductibles al mecanismo, porque todos se desarrollan en una peculiar forma de regulación *teleoklina* *, sometidos a un ritmo peculiar y según leyes rigorosas del sentido *totalizador*, quiero decir, referidos a la conservación y desenvolvimiento, así como a la mengua y muerte del organismo psicofísico en cuanto *unidad* indivisible.

Pero mucha mayor importancia que a esta diferencia, más bien anatómica (que, como todas las formas estructurales de la materia orgánica animada, hemos de entender en último término funcionalmente, es decir, en el sentido de complejos materiales fisicoquímicos y saltos de energía que se ordenan y disponen en campos *funcionales*), debemos atribuir al hondo abismo fisiológico que separa al hombre de los vertebrados superiores[6]. El hombre, en

* Este término ha sido forjado por ciertos nuevos biólogos que tratan de describir con toda pureza, sin prejuzgar las explicaciones posibles de los fenómenos vitales, el carácter que éstos primariamente presentan. Cuando un animal ejecuta un movimiento que, no por azar sino regularmente, trae consigo una situación beneficiosa para él, se dice que es un acto *teleoklino*, es decir, tendente a una finalidad. No implica esto que se suponga en el animal previsión del fin o intención de lograrlo, ni siquiera que en su organismo resida un poder finalista. Se limita a describir lo que a la vista y prescindiendo de hipótesis y teorías acontece, a saber: que aquel movimiento típico del animal produce una situación ventajosa. (*N. del T.*).

efecto, posee un cerebro que, como ahora sabemos, merced a minuciosas y profundas investigaciones, apoyadas en cálculos exactísimos[7], consume cantidades de energía, alimentación, calor, etc., enormemente grandes en comparación con los animales superiores más afines, sustrayéndolas a los otros órganos y funciones del cuerpo. La comparación entre las operaciones que verifica el hombre sin cerebro y los animales descerebrados, demuestra que el hombre es *esclavo* de su corteza cerebral. Este órgano, comparado con todos los demás del cuerpo, es al mismo tiempo el que menos puede regenerarse y el que menos puede desarrollarse filogenéticamente. Es un órgano en el cual diríase que el proceso vital se ha anquilosado; de él toma normalmente su punto de partida la muerte natural. El ser más "cerebrado" de todos une, pues, a la duración relativamente más larga de la vida individual, una más corta duración de la vida de la especie. El hombre tiene, en cuanto especie, la más breve existencia. Es la humana la más efímera de todas las especies; ha venido tarde, por todos conceptos, en la evolución de la vida y (aún prescindiendo de posibles catástrofes que la amenazan) está destinada a perecer antes que ninguna otra. Estos hechos poseen una relevante importancia filosófica. Ya Eduardo von Hartmann hizo hincapié en afirmar que toda auténtica mutación es nacimiento de una especie y muerte natural de otra; y los mejores trabajos sobre estas cuestiones[8] han

confirmado esta tesis cada vez más, en oposición a la teoría de Weismann que durante mucho tiempo dominó en biología. También el plasma germinativo envejece. Eduardo von Hartmann ha añadido a esto la importante tesis de que la capacidad de evolución específica de los seres vivientes, la verosimilitud de que éstos adquieran nuevos caracteres orgánicos, más profundos que los simples caracteres de adaptación y localización, por tanto, formas nuevas que afecten a la totalidad de la organización morfológica, *decrece* en general, al llegar a cierto estadio de evolución. Por lo tanto, una evolución específica en el hombre es sumamente inverosímil. El "superhombre" —en sentido biológico— es una fábula. El mismo Weismann llama al hombre la especie animal más fija. Los conocidos hechos de que la fecundidad media disminuye en los pueblos de civilización y cultura crecientes, y el desarrollo concomitante de la individualización, con su mayor aprecio de la vida y ser individuales, no son quizá sino una (muy lejana) consecuencia de esta ley biológica más general. Corresponde a la oposición diametral en que se encuentran la función cerebral y la genésica. Ante éstos y multitud de otros hechos análogos es lícito plantear la cuestión: ¿No será este *homo naturalis*, en principio, un "callejón sin salida" de la naturaleza? La naturaleza —dijérase en términos sucintos e imprecisos—, habiéndose detenido y como descarriado al llegar al hombre, y no habien-

do podido seguir adelante con los métodos que impulsaron toda la evolución hasta el hombre, trasmutóse, por decirlo así, en "espíritu", y produjo una "historia" dirigida y gobernada por el espíritu; una historia que, contemplada desde el solo punto de vista de la ciencia natural, no ha logrado, a pesar de sus formidables empujes y afanes, por rodeos extraordinariamente complicados (instrumentos, técnica, Estado, etc.), sino justamente lo mismo que el animal consigue automáticamente y de manera mucho más sencilla, guiado por sus instintos y por su adiestramiento y ejercicio, por esa "inteligencia práctica", cuyas formas superiores se observan en los monos antropoides, y que entiendo aquí, objetivamente, como la facultad de conducirse, de afrontar y resolver biológicamente, de un modo congruente, nuevas situaciones atípicas, sin necesidad de repetir los ensayos y los errores, y sin el factor del ejercicio. Consiguen, digo, *justamente lo mismo;* esto es, la conservación de la especie y la realización de los valores específicamente biológicos.

Quien de la esencia del hombre tenga sólo esta noción, la única que irrebatiblemente apronta la ciencia natural; quien mire aquello que el lenguaje tradicional de Europa llama desde los griegos "espíritu" o "razón", sólo como un complicado subproducto del proceso bilateral de la vida, deberá ser consecuente y renunciar también a la idea y al valor de la "cultura"[9]. Porque esta expresión pre-

tende conferir un valor *autónomo* a aquello que, según la anterior definición, sólo podría ser "medio" para la conservación y promoción de la vida. La idea y el valor propio de la persona humana, espiritual y racional; más aún, el valor que a la persona humana le corresponde por el solo hecho de ser (valor que excede a todos los posibles valores de eficacia y de vida) sólo puede ser afirmado por quien vea en el hombre, con Kant y con todos los grandes filósofos europeos, un ciudadano de *dos* mundos distintos. O —según preferimos expresarlo— por quien considere el hombre como un ser arraigado en dos distintos atributos esenciales del *principio cósmico*, único, substancial y divino. Es decir, por quien en la luz del "espíritu" y de la "razón" o, dicho más precisamente, en la pura determinación de un sujeto por las *cosas*, en el *amor* sin apetitos, en la capacidad de distinguir en todo objeto la *esencia* (lo que es) y la contingente existencia (el ser aquí y ahora); en la luz, digo, de este acto básico, puramente "espiritual" humano, vea una nueva manifestación esencial, irreductible a lo empírico biológico, una manifestación del supremo y originario principio cósmico o fundamento de todas las cosas, diferente de la *fuerza, instinto, ímpetu,* dirigidos a una meta, constituyentes de toda naturaleza viva o muerta, y también del hombre en cuanto ser natural y vital[10]; en la medida, pues, en que este fundamento del mundo es *él mismo* "espíritu" y "razón", luz que

todo lo ama, lo ve y lo piensa. El hombre que, como ser vital, es sin duda alguna un callejón sin salida de la naturaleza, término de ella y a la vez su más alta concentración, es muy otra cosa si se le considera como posible "ser espiritual", como posible *automanifestación* del espíritu divino. En cuanto ser que puede "deificarse" a sí mismo (mediante la activa coejecución de los actos espirituales), el hombre es algo más que ese callejón sin salida; es al mismo tiempo la clara y magnífica salida de ese callejón; es el ser en quien el ente originario comienza a saberse, a entenderse y redimirse a sí mismo. El hombre es, pues, las dos cosas a la vez: *un callejón sin salida y una salida.* Pero si aceptamos este concepto esencial del hombre, concepto que le contrapone, no ya a los vertebrados superiores inmediatos a él (los monos antropoides), sino a la *naturaleza entera*, como un ser que, libre en su *más hondo centro* de las contundentes fuerzas naturales, puede reírse de la naturaleza; si aceptamos el concepto de hombre, como un concepto que no contiene ninguno de los caracteres empíricos *contingentes* de ese ser terrestre de nuestra época geológica, que lleva el mismo nombre[11] —que no contiene sino el "ser vital capaz de espíritu" en general—, entonces este "hombre", en quien comienza ya la relativa deificación, si bien inconscientemente para él mismo, no es (en los momentos y en los casos en que significa cualitativamente algo más que un animal), no es, digo, un ser

en reposo, no es un *factum*, sino más bien la posible *dirección de un proceso*, y a la vez una *tarea*, una meta eternamente luminosa que se cierne ante el hombre-naturaleza. En este sentido no puede hablarse del hombre como de una *cosa* —ni siquiera como de una cosa sólo relativamente constante—, sino más propiamente de *humanización*, de un proceso eterno, siempre posible, que debe realizarse libremente en todo instante; hay sólo un *devenir hombre*, que no cesa ni en el tiempo histórico, a menudo con formidables recaídas en relativa animalidad. En cada momento de la vida estas recaídas luchan en el individuo, y en pueblos enteros, con el proceso de humanización. Esta es la *idea de la humanidad* y al mismo tiempo el meollo de la "*deificación*", tanto en el sentido antiguo como en el cristiano. Y esta idea de la humanización y a la par deificación es tan inseparable de la idea de "cultura" como lo es el pensamiento del "microcosmos" que hemos explicado anteriormente.

Quien haya trabajado en psicología animal; quien indague los grupos de actos y funciones psíquicos específicamente humanos, y las leyes porque se rigen —actos y funciones que no nos son todavía claramente conocidos, a pesar de la diferencia evidente, inmensa entre las *operaciones* del hombre y las del animal—; quien indague, digo, estos actos y leyes que pueden hacernos inteligibles los monopolios específicos del *homo sapiens*, como son el lenguaje, la

marcha continuamente erecta, la religión, la ciencia, el instrumento confeccionado y empleado con la conciencia de que es "el mismo", la sensibilidad moral, la función de representación artística, la función denominativa, el sentimiento jurídico, la formación de Estados, la conceptuación, el progreso histórico, etc., ese sentirá siempre con renovada admiración lo que quieren decir las siguientes palabras:

> *Difícil* es ser hombre. *Raro*, muy raro, es que un hombre (como individuo de una especie biológica), sea al mismo tiempo "hombre", en el sentido de la *idea* de la "*humanitas*".

"Estudiad a los animales —suelo decir a mis discípulos—, y os daréis cuenta de lo *difícil* que es ser hombre". El gran mérito, incluso filosófico, de la reciente psicología animal, que con tanto vigor progresa hoy, consiste en haber puesto de manifiesto la excesiva tendencia de la psicología anterior a menospreciar las capacidades psíquicas de los animales. Así, hasta hace poco tiempo, lo más que se concedía a los animales era la llamada memoria asociativa, es decir, la posibilidad de que ciertos problemas, planteados por el estado fisiológico del organismo y sus impulsos instintivos, juntamente con

la situación efectiva del mundo circundante, determinasen en el animal procesos de reproducción, regulados por leyes de asociación. Esto basta, en efecto, para explicarnos la posibilidad de adiestrar animales por medio de premios gustosos y amenazas de dolor, y además la posibilidad de que el animal se adiestre a sí mismo por medio de "ensayos y errores" repetidos; igualmente explica la fijación paulatina de ciertos modos de conducirse, coronados por el éxito[12]. Concedíase también al animal eso que se expresa con la oscura palabra de "instinto"; es decir, una capacidad nativa y hereditaria, que se articula en la morfogénesis misma del organismo, una capacidad que la experiencia, el aprendizaje y el hábito especializan, pero nunca crean, la capacidad de afrontar, de una manera adecuada y *llena de sentido*, ciertas situaciones típicas, una y otra vez repetidas, realizando una sucesión de actuaciones, sometidas a un ritmo fijo en cada especie. Dijérase que el animal tiene ya ante los ojos, sin tenerlo realmente, el estadio final de su conducta; del mismo modo que el hombre, al obrar, tiene ante los ojos lo que llamamos sus "fines". En el instinto, el impulso y el saber son todavía, por decirlo así, una sola cosa. Pero en atención a los resultados de la investigación psicológica sobre los animales, podemos y debemos decir hoy que el animal posee seguramente algo más

que las dos capacidades indicadas, aunque sea muy difícil determinar con exactitud en qué consiste ese algo más.

El animal, por lo menos el vertebrado superior, muestra también los gérmenes de una "inteligencia técnica", en el sentido antes definido, y, unida a ella, la capacidad de *elegir* con sentido en una dirección no prescrita rígida y típicamente por la organización de la especie. Puede, pues, afrontar nuevas situaciones, sin necesidad de tanteos, de una manera sensata y adecuada a las relaciones objetivas; puede incluso, en cierta medida, utilizar como instrumento determinadas cosas, sin emplear, claro está, siempre la *misma* cosa "como instrumento", ni mucho menos imprimir a las cosas la *forma* duradera de un instrumento. Acciones genuinamente altruistas que antes se le negaban al animal, le son hoy reconocidas. Se han observado en los animales con toda certidumbre acciones que superan con mucho el instinto de criar a los pequeñuelos y la época típica del celo.

La verdadera dignidad y significación del hombre habían sido antes gravemente desconocidas, por lo mismo que se tendía a rebajar el alma del animal. No es cierto, como antes se creía, que la inteligencia práctica y técnica sea lo que hace al hombre hombre, en el sentido esencial. Lo que sucede es que en el hombre esta inteligencia ha aumentado enormemente en cantidad, hasta alcanzar el grado de

un Siemens o de un Edison. Pero lo que constituye la novedad en el hombre es la posesión de actos, sujetos a una ley autónoma, frente a toda causalidad vital psíquica (incluso la inteligencia práctica, dirigida por los impulsos); ley que ya no transcurre análoga y paralelamente al proceso de las funciones en el sistema nervioso, sino paralela y análogamente a la *estructura objetiva de las cosas y de los valores en el mundo*. El animal vive psíquicamente *en* las cosas, de un modo semejante a lo que, si se tratase del hombre, designaríamos como "éxtasis" momentáneo. Un mono que salta, ora hacia este, ora hacia aquel objeto, movido por sus inclinaciones, vive, en cierta manera, en puros éxtasis punctiformes. Sólo el hombre se coloca a sí mismo, con su "conciencia", frente al mundo. Sólo en el hombre se separan el mundo de los objetos circundantes y la conciencia de un yo. Sólo el hombre es capaz de percibir una y la "misma" cosa, mediante contenidos de percepción procedentes de diversos sentidos. El animal tiene, sin duda, conciencia de lo general; pero no es capaz de discernir al mismo tiempo entre el contenido general y el objeto individual; no puede percibir las relaciones de los contenidos generales entre sí y desligados de las situaciones y casos concretos de su posible aplicación; no puede operar con unos y otros independientemente. El animal tiene la fa-

cultad de preferir un bien a otro bien (por ejemplo, un alimento a otro, la mayor cantidad de un objeto placentero a la cantidad menor), y de elegir entre varias acciones aquélla que corresponde al logro de lo que prefiere. No es, en modo alguno, ese ser "ciego", compuesto de meros instintos, que antes nos imaginábamos. Pero el animal no posee la facultad de percibir un valor en abstracto, independiente y desligado de los bienes determinados, de las cosas valiosas concretas, y preferirlo a otro valor inferior en la escala de los valores, al modo como el hombre es capaz de preferir "lo" útil como tal a "lo" agradable como tal, o bien la conservación y realización de un valor espiritual (honor, dignidad, salvación, convicción), al mismo valor vital supremo de la conservación de la propia existencia.

Hay, pues, en última instancia *tres notas fundamentales*[13] a las que podemos referir las funciones espirituales y racionales genuinamente humanas, de que acabo de mencionar algunos ejemplos: 1º El sujeto humano puede ser determinado por sólo el contenido de una *cosa*, lo cual se contrapone a la determinación mediante el impulso, las necesidades, el estado interior del organismo. 2º El hombre puede sentir un *amor* sin apetito hacia el mundo; un amor que rebosa sobre toda relatividad de las cosas cuyo valor depende de los impulsos. 3º El hombre puede distinguir entre lo que una cosa es (su esencia) y

el hecho de ser (su existencia)*; y en esa "esencia" (que, por decirlo así, se descubre anulando y seccionando nuestra relación apetitiva con el mundo, y borrando la impresión de la existencia que va enlazada con dicha relación) puede verificar intuiciones que tienen validez y son verdaderas para todas las cosas y casos contingentes de la misma esencia (intuición *a priori*). Por tanto, el que niega al hombre la intuición *a priori*, hace de él, sin saberlo, un animal[14]. Estas tres funciones, sin las cuales no es posible que se produzca una *conciencia* del mundo —el animal no tiene tal conciencia y se limita a *tener* su *mundo circundante*—, pueden designarse, si se comparan con los valores vitales y las funciones vitales psíquicas a que el animal se halla exclusivamente ligado, como funciones de relativo ascetismo.

---

* La esencia de un objeto contiene *lo que* éste sea. Como tal, es a la esencia indiferente la existencia o no existencia del objeto. Ella es puramente ideal. Todo objeto, es decir, todo aquello de que podamos hablar con sentido, tiene una estructura o esencia; dicho de otra manera: *es algo determinado*, constituido por tales o tales notas. El centauro para ser centauro necesita que haya una *esencia* del centauro, lo mismo que el caballo real tiene la suya. Todo lo que existe tiene su esencia, pero hay esencias de objetos irreales, como el triángulo o la belleza. Siendo la esencia ideal, no puede sufrir alteraciones: no es ahora de un modo y luego de otro. Merced a esto el conocimiento de una esencia, si es adecuado, es absoluto, en el sentido de que no puede variar por variar el objeto. Se trata, pues, de un conocimiento *a priori*. En cambio, lo real, por serlo, se modifica de momento a momento, y nuestro saber de él tiene que proceder *a posteriori* y limitarse a constatar el hecho de su existencia en cada caso o de cierta regularidad de su aparición en el espacio-tiempo. Decir de un objeto que es real, no es, por lo tanto, más que afirmar la existencia de una esencia, su adscripción a un punto de la serie espacio-temporal. (*N. del T.*).

En realidad, el hombre, considerado en la conexión de las especies orgánicas, es relativamente el *asceta de la vida*, lo que corresponde a ese término y callejón sin salida del desenvolvimiento vital en la tierra, que, como vimos, representa el ser humano. La evolución universal en donde la Divinidad realiza su esencia y revela su producirse intemporal, es el objeto en que el hombre descubre un reino de seres y de valores que desborda sobre todo posible "*milieu*" de la vida, y supera y domina sobre todo cuanto tiene una importancia o insignificancia meramente vitales. Por eso también lo que llamamos "voluntad libre" del hombre, a diferencia del apetito y del instinto, no es una fuerza positiva, que crea y produce, sino que reprime y desencadena los impulsos del instinto. Referido a la acción, el acto de voluntad es siempre, originariamente, un *Non fiat*, no un *Fiat*[15].

Las funciones que he designado como actos primarios del espíritu nos llevan necesariamente a un *concepto constitucional* del hombre: el hombre es, por sí, un ser más *alto* y *sublime* que la vida toda y sus valores, y aun que la naturaleza entera; es el ser en quien lo psíquico se ha libertado del servicio a la vida y se ha depurado ascendiendo a la dignidad de "espíritu", un espíritu a cuyo servicio entra ahora la vida, tanto en sentido objetivo como en sentido subjetivo psíquico. Siempre de nuevo, y cada vez

más, humanizarse, en este sentido exacto de "llegar a ser hombre" —humanizarse, que es, al mismo tiempo, deificarse a sí mismo—; no esperar un salvador de fuera; no recibir capitalizadas las mercedes redentoras por medio de una Iglesia que deifica materialmente a su fundador —a costa siempre del acto auténtico y personal de seguirle—, sino deificarse a sí mismo, y al mismo tiempo colaborar a la realización de la idea —que siempre es esencia pura— de la divinidad *espiritual,* en el substrato del ímpetu, que es la base, siempre una, de todas las formas vitales en la naturaleza y de la evolución de toda especie, que es lo que impulsa en todo impulso, lo que se manifiesta en lo vivo y en lo muerto —según regularidades distintas, en aquellas "imágenes" llamadas "cuerpos"—; esa es, para mí, la esencia de toda "cultura" y la última justificación filosófica del sentido y valor de toda cultura. El hombre —breve fiesta en la ingente duración del desarrollo universal de la vida— *significa,* pues, algo para la evolución del *mismo Dios.* Su historia no es un simple espectáculo para un contemplador y juez divino, eternamente perfecto, sino que está entrelazada con el advenimiento de Dios mismo[16]. Pues si, en efecto, el hombre-animal, mediante propia cultura, se va convirtiendo siempre de nuevo en el hombre del espíritu divino; si el hombre, en una historia "universal", va siendo cada vez más lo que en su esen-

cia germinalmente es —en el sentido del pindárico: "sé el que eres"—; si el hombre alimenta con la energía activa de su sangre y de todos sus apetitos (hambre, poder, sexo), el espíritu, que originariamente es impotente, que no tiene, por sí mismo, una actividad de intensidad graduable, y sólo es "esencia"; si el hombre realiza y encarna esa su idea espiritual hasta en las puntas de los dedos y en la risa de la boca, eso no es ni un simple medio para producir los resultados ponderables de un llamado "progreso de la cultura", ni tampoco es un subproducto de la historia. Eso más bien es *el sentido de la Tierra, el sentido del Universo mismo.* Eso es algo que existe sólo para sí mismo y para Dios, quien, sin el hombre y la historia del hombre, no podría alcanzar su propio fin, ni realizar la propia determinación de su desenvolvimiento fuera del tiempo. Toda actividad histórica remata, no en mercancías, no en obras de arte ni siquiera tampoco en el progreso infinito de las ciencias positivas, sino en este *ser* del hombre, en esta noble y perfecta forma de hombre, en esta colaboración del hombre con Dios, para la realización de lo divino. Para la salvación del hombre *in Deo,* no sólo sirve el *sábado,* sino también toda civilización, toda cultura y toda historia, todo Estado, toda Iglesia y sociedad. *Salus animarum suprema lex.* Cultura no es "educación para algo", "para" una profesión, una especialidad, un rendi-

miento de cualquier género; ni se da tampoco la cultura en beneficio de tales adiestramientos, sino que todo adiestramiento "para algo" existe en beneficio de la cultura —que carece de toda "finalidad" externa— en beneficio del *hombre perfecto*[17].

Pero —y es éste un pero importantísimo— ciertos fines sólo se alcanzan, cuando no son propuestos *voluntariamente*. Los valores, como sus resonancias subjetivas, los sentimientos, son tanto más bajos cuanto más inmediata y fácilmente puede la voluntad proponérselos, y cuanto más hay que dividir los bienes que los sustentan para que sean asequibles a muchos[18]. Cierto que la cultura es "misión, destino", misión y destino individual y específico en cada caso —tanto de los círculos culturales, naciones, como, en último término, de cada hombre en particular—; pero no es *fin* posible y directo de la voluntad. Cultura *no* es "querer hacer de sí mismo una obra de arte"; no es un narcisismo que tenga por objeto el propio yo, su belleza, su virtud, su forma, su saber. Es justamente lo *contrario* de tal complacencia en sí mismo, cuya culminación se llama "dandismo". El hombre no es una obra de arte; no *debe* serlo. En el proceso de su vida, dentro del mundo y con el mundo; en el diligente vencimiento de las pasiones y las resistencias, tanto propias como del mundo; en la acción y el amor, ya sea referido a las cosas, al prójimo o al Estado; en el duro trabajo que,

al producir rendimiento, acrece, eleva y amplía las *fuerzas y el propio yo;* y, por último, en la intención de un auténtico *acto deificante,* de aquel *velle, amare in Deo,* de aquel *cognoscere in lumine Dei* (como San Agustín y Lutero designaban este acto inmaterial *de deificación*), es donde se verifica y se cumple la formación de la cultura, de espaldas al simple propósito, al simple querer. Sólo quien quiera *perderse* por una causa noble o por cualquier especie auténtica de comunidad —sin miedo a lo que pueda sucederle—; sólo ese ganará su yo propio y genuino, extrayéndolo de la misma Divinidad, de la misma fuerza y pureza del aliento divino.

¿Cuál es, empero, el más eficaz y vigoroso medio externo para estimular la cultura? ¿Cuál es el complemento que debe añadirse *desde fuera* a aquella idea directiva y a aquel valor directivo, único en su especie y siempre individual, que el verdadero amor propio, el amor *in Deo* a nuestro más profundo núcleo esencial —el amor a la idea que Dios tiene de nosotros— nos representa de continuo y estamos destinados a realizar? ¿Qué debe añadirse desde fuera para que obedezcamos activamente al llamamiento de nuestro destino, a la silenciosa exigencia de esa imagen, con la cual comparados resultamos tanto más pequeños cuanto más nos acercamos a ella? ¡Muchas cosas! ¡Y muy pocas de ellas están en nuestras manos! La *vida,* en efecto, es demonía-

ca —en el sentido de Goethe—; es decir, no es ni divina ni diabólica, y la enorme porción de *fatalidad* que hay en la llamada "historia", es indiferente, con su determinismo coercitivo de la herencia, el medio ambiente, la situación de grupos y clases, la época, etc. Pero si prescindimos ahora de estas cosas, que *necesariamente* dejan perderse en cada instante tanto noble germen, y atendemos a los positivos estímulos de la cultura, encontramos que el primero y mayor de todos es el *modelo valioso de una persona* que ha ganado nuestro amor y nuestra veneración. Primeramente ha de sumergirse el hombre entero en un ser integral y genuino, libre y noble, si quiere hacerse "culto". Hay también evoluciones que caminan en sentido contrario al modelo. ¡Evitémoslas! Este modelo no se "elige". Él es el que nos apresa, atrayéndonos, invitándonos, sumiéndonos insensiblemente en su seno. Modelos nacionales, modelos profesionales, modelos morales y artísticos y, por último, los pocos modelos de la más pura y elevada cultura humana: los santos, los puros, los íntegros, que han sido en este mundo; esos son los escalones, y, al mismo tiempo, los guías que aclaran y precisan el destino de cada hombre; ellos han de ser nuestra medida; por medio de ellos podemos encumbrarnos a nuestro propio yo espiritual; ellos nos enseñan a conocer y a usar activamente nuestras verdaderas fuerzas. Pero la cultura auténtica es necesariamente

diferencial. Es necio querer ser, al mismo tiempo, como Goethe, Lutero, Kant —o cualquier otro elenco de los llamados "grandes hombres"—, como predican nuestros oradores populares. En general, deberíamos procurar que los buenos y puros, los verdaderamente "cultos", fuesen "grandes"; es decir, pudiesen influir en la historia, en vez de prosternarnos ante los llamados "grandes hombres" de la historia, los cuales con harta frecuencia sólo fueron "grandes" por la maldad y mezquindad de sus contemporáneos. Cada hombre, y también cada grupo, cada profesión, cada época (representada por sus conductores), tiene sus afanes organizados en una estructura típica, es decir, en un orden determinado de preferencias; cada una tiene su *ethos* peculiar; por eso tiene cada una también sus modelos propios. Muy justamente, por tanto, ha reclamado hace poco Eduardo Spranger en sus *Formas de vida,* que, según la constitución de las aptitudes, se *diferencien* los ideales de la cultura que constituyen en forma personal las líneas directivas típicas de nuestra concreta humanización. El gran error del siglo XVIII —error fatal para la suerte que ha corrido el ideal de la humanidad en el siglo XIX— fue proponer por modelo de cultura la "humanidad", en la forma abstracta de la esencia racional, igual en todos los hombres. Y así, el ansia de autoridad y el culto a los grandes hombres que profesó el romanticismo, no fue sino

una reacción —en parte harto violenta— contra esa idea parcial de la humanidad, en sentido abstracto y racional. Lo cierto es que el "espíritu" está ya en sí mismo individualizado, no sólo por su existencia, pero sí por su *modo de ser*[19]. No se individualiza por el contenido de sus accidentales experiencias externas o internas, o por su vinculación a un cuerpo y a los valores que éste hereda. La persona en el hombre es una *concentración individual*, singularísima, del espíritu divino. Por eso los modelos no son objeto de imitación y de sumisión ciega —como ocurre tan frecuentemente en nuestra tierra alemana, ansiosa de autoridad—, sino que preparan el camino para que podamos oir la voz de *nuestra* propia persona; son como los primeros albores que inician el pleno día de nuestra conciencia y de nuestra ley individual. Esas personalidades ejemplares deben hacernos libres, y, efectivamente, nos hacen libres, del mismo modo que ellas son libres y no esclavas; nos hacen libres para nuestro destino y el pleno uso de nuestras fuerzas. Las leyes generales, tanto las leyes de la naturaleza como las leyes morales, son siempre leyes negativas, y más bien dicen lo que no puede ocurrir o lo que debemos omitir, que lo que debemos hacer y lo que será de nosotros. Son, además, leyes de promedios o leyes del "gran número", que no obligan incondicionalmente, sino sólo con condiciones[20]. El siglo XVIII, Kant inclusive, se equi-

vocó al no advertir que el *espíritu mismo* crece realmente en la historia, y que crecen sus formas —llamadas *a priori* en el idioma filosófico— de pensar, intuir, valorar, preferir, amar, etc.; se equivocó al suponer una constancia histórica de las formas de la razón, y no conocer sino una acumulación de rendimientos históricos, bienes y obras, sobre los cuales se erigía cada generación como sobre una montaña. No, no, existe un crecimiento espiritual —como también, claro está, un desmedro del espíritu—, independiente de los cambios biológicos y nerviosos del hombre. He escrito hace poco: "Cambios en las formas del pensamiento y de la intuición, como los que se dan en el tránsito de la *mentalité primitive* (según recientemente la ha descrito Levy-Brühl) al estado civilizado del pensamiento humano, ajustado ya a los principios de contradicción y de identidad; cambios en las formas del *ethos*, como formas del preferir un valor a otro (no sólo de las estimaciones de los bienes, que se producen sobre la base de uno y el mismo *ethos*, o ley de preferencia valorativa); cambios en el sentimiento del estilo y en la voluntad artística (admitidos desde Riegl); cambios como el de la primitiva concepción organológica del mundo en Occidente (que alcanza hasta el siglo XIII, a la posterior concepción mecánica; cambios como los que se realizan, al pasar de las agrupaciones humanas, fundadas predominantemente en vínculos de

sangre, sin autoridad de Estado, a la era de la "sociedad política" y del Estado, o de las formas de agrupación, construidas sobre la "comunidad vital", a las formas predominantemente "sociales", o de las formas de técnica predominantemente mágica, a las de técnica predominantemente positiva, son cambios de un orden de magnitudes (no digo de una magnitud) enteramente distinto al de los cambios que tienen lugar, por ejemplo, merced a acumuladas aplicaciones de una inteligencia ya desarrollada (como la que corresponde a la forma occidental de la Lógica), o al de los cambios de la "moralidad práctica" y adaptación de un *ethos* determinado a las distintas circunstancias históricas; por ejemplo: del *ethos* cristiano a las condiciones económicas y sociales de la antigüedad posterior, de la Edad Media y de la Edad Moderna, o al de los cambios que se dan *solamente dentro* del concepto del mundo predominantemente organológico y del predominantemente mecánico". Para la sociología aplicada a la dinámica del saber, nada hay más importante que esta diferencia: que sean las *formas* mismas del pensamiento, de la valoración y de la intuición del mundo las que varíen, o que sea tan sólo su *aplicación* a los materiales de la experiencia, sujetos a amplificaciones cuantitativas e inductivas. Habría que desarrollar sobre este punto una teoría exacta de los criterios para determinar esta diferencia[21].

Llegamos al *proceso del cultivo o cultura del es-*

píritu y *a las formas del saber* que sirven a este proceso. Para indicar sobre esto lo más importante, el principio general; para ver mediante qué clase de saber crece nuestro espíritu mismo y se forma la cultura —que no es resultado de actuaciones y obras del espíritu—, hay que poner el dedo sobre el proceso oculto en que el saber específicamente humano, el saber esencial, originariamente objetivo, se funcionaliza, podríamos también decir se *categoriza*. Tal proceso, dondequiera tiene lugar, es una a modo de transformación del saber objetivo en nueva, viviente fuerza y función, en la fuerza de inquirir por el conocimiento y de incorporar al dominio de lo sabido (con arreglo a una *forma* y *figura* de concepción y de selección, residuo del primer acto de saber y de su objeto), cosas siempre nuevas; es una transformación de la *materia* del saber en *fuerza* para saber; es decir, es un verdadero crecimiento funcional del espíritu mismo en el proceso de conocimiento.

Quien, extraño a las difíciles cuestiones de la filosofía y de la psicología, haya de precisar qué sea lo que distingue el "saber culto" de aquel otro saber que, a pesar de su valor, nada tiene que ver con la cultura, percibirá, sin duda, lo siguiente, dicho en términos populares: el saber que se ha convertido en cultura es un saber que se halla perfectamente digerido; es un saber del que no se sabe ya en absoluto cómo fue adquirido, de dónde fue tomado.

Goethe lo describe, ingeniosa y atinadamente, cuando, en una amena poesía dirigida contra los "originales", dice que ya ha olvidado con qué asados de ganso, pato, etcétera, "cebó su modesta andorga". Saber plenamente digerido y asimilado, hecho vida y función, no "saber de experiencias", sino "saber-experiencia" (Meinong)[22]; saber cuya procedencia y origen es ya indeclarable, sólo ese es el "saber culto". Una de las mejores definiciones vulgares del saber culto es también la de William James: "Es un saber del que no hace falta acordarse y del que no puede uno acordarse". Yo añadiría: Es un saber completamente preparado, alerta y pronto al salto en cada situación concreta de la vida; un saber convertido en "segunda naturaleza" y plenamente adaptado al problema concreto y al requerimiento de la hora —ceñido como una piel natural, no como un traje confeccionado—; no es una "aplicación" de conceptos, reglas y leyes a los hechos, sino un tener y ver directamente las cosas con una forma y en determinadas relaciones de sentido; es "como si" tal aplicación se hubiese realizado simultáneamente en número inmensurable de reglas y conceptos, siendo más bien una medición que una aplicación. En el curso de la experiencia, de cualquier clase que ésta sea, lo experimentado se ordena para el hombre culto en una totalidad cósmica, articulada conforme a un sentido, según su figura, forma y

rango, en un microcosmos; y las cosas están ante él y ante su espíritu "en forma", en una forma noble, justa, llena de sentido, sin que él tenga conciencia de haberlas formado. Por eso es tan propio y esencial al saber culto, el no ser *importuno*, sino sencillo, modesto; el huir del sensacionalismo, del estruendo y de la extravagancia; el ofrecerse con evidente claridad y conciencia de sus límites. La cultura soberbia, el saber orgulloso es *a priori* incultura, y más aún lo es la presunción. "Culto —me dijo cierta vez un hombre ingenioso— es aquel a quien no se le nota que ha estudiado, si ha estudiado, o que no ha estudiado, si no ha estudiado". El auténtico saber culto sabe, pues, siempre con exactitud qué es lo que no sabe. Es aquella vieja y noble "*docta ignorantia*" sobre la cual el cardenal alemán Nicolás de Cusa escribió un libro tan profundo. Es aquel socrático saber del no saber; aquel "respeto ante la filigrama de las cosas" —como lo llamó Federico Nietzsche—, en el que tenemos la sensación de que el mundo es mucho más vasto y misterioso que nuestra conciencia. A la cultura pertenece, en efecto, necesariamente, aquella sinopsis que se forma ya *antes* de la experiencia y que abarca las regiones esenciales, los grados y capas del ser, cuya esfera existencial percibimos, sin duda, pero de las que sabemos que están para nosotros vacías de contenido. Por eso Kant pide, con razón, que el hombre

sepa también "los límites" de su saber, en una ciencia especial que él llamó "Crítica de la razón", y que distinga perfectamente estos límites conscientes de las simples "barreras" del saber que al animal se imponen. El animal no tiene, seguramente, el menor atisbo de aquello que no sabe, y embiste ciego y mudo contra sus barreras, como el pez de oro contra las paredes del vaso cristalino.

Pero si queremos salir de estas amenas y vulgares descripciones del saber culto y entender la cosa en su sentido teorético, podremos definirla así: el saber culto es el conocimiento de una esencia, obtenido y estructurado sobre un *solo* ejemplar o pocos ejemplares buenos y característicos de una cosa; este saber esencial se ha convertido en forma y regla de la concepción, en "categoría" de todos los hechos contingentes que pueda traer la futura experiencia de esa misma esencia. Cada *grupo histórico de cultura* —llámese como se quiera— tiene esas formas y estructuras adquiridas; tiene todo un mundo de tales formas, no sólo del pensar y el intuir, sino también del amar y del odiar, del gusto y del sentimiento estilístico, del valorar y del querer (como *ethos* y disposición de ánimo). En las ciencias del espíritu se estudian estos grupos, y es quizá el más alto fin de dichas ciencias destacar de cada grupo de cultura, y de sus obras y empresas, las estructuras categoriales que le son propias, y entender su marcha histórica

y sus consecuencias. Esto lo vio con exactitud Guillermo Dilthey, en sus justamente famosas investigaciones sobre las ciencias del espíritu, si bien no logró reconocer la *esencia* de esa formación de estructuras. Esa misma formación tiene lugar en el *individuo* durante el proceso de su educación cultural y bajo la presión de condiciones sociales e históricas. Y en definitiva, es siempre de una *élite* de personas de donde parte, en primer término, dicha formación de estructuras, aun para las muchedumbres y las masas de diferente nivel cultural. La sociología del saber nos enseña a comprender claramente en qué serie de generaciones, en qué lapso fluye de una *élite* esa estructuración y desciende y cala las diversas capas de la masa popular. Esta estructuración no afecta sólo a la inteligencia, al pensamiento, a la intuición, sino también, en no inferior medida, a las funciones del sentimiento, a las funciones de lo que la voz del pueblo llama "el corazón". Existe una cultura del corazón, de la voluntad, del carácter y, merced a ella, una "evidencia" del corazón, un "*ordre du coeur*", "*una logique du coeur*" (Pascal), un tacto y un "*esprit de finesse*" en el sentir y en el valorar, una forma estructural de los actos del sentimiento, forma históricamente mudable y, no obstante, rigurosamente *a priori* respecto de la experiencia contingente; forma que no surge de modo esencialmente distinto que las formas de la inteligencia.

Goethe ha vivido toda su vida en cierto ritmo amoroso, compuesto de goces beatíficos y acerbas renuncias, de "hermosos momentos" (que el corazón quisiera detener) y sagradas resoluciones de continuar adelante, hacia una infinita lejanía de cultura y espirituales hazañas. Este ritmo amoroso, que siempre sintió Goethe como la sustancia misma que constituye la tragedia de la vida, fue probablemente adquirido por él en *un solo* instante, en un instante vivido con singular intensidad; y esa única emoción se convirtió para él, hasta su extrema vejez, en la forma y estructura de su amor a la mujer en general, y en la forma y estructura de su modo de concebir en general el fenómeno de lo trágico en el mundo. Me refiero al sencillo episodio de Sesenheim con Federica.

Pero veamos ahora cómo este saber y vivir esenciales, de donde el saber culto surge por funcionalización —diríase que en él se hace sangre y vida— se ordena en el *sistema de las especies del saber humano*, que aquí sólo muy tosca y vagamente hemos esbozado. Es difícil hablar de especies del saber sin establecer primero un concepto general, supremo, del saber. Desgraciadamente, la teoría filosófica del conocimiento nos ofrece, no uno, sino muchos y enteramente diferentes. Saber y conocer, dice la antigua escuela del dogmatismo, es copiar cosas que están fuera de nuestra conciencia. No, replica la escuela

de Marburgo: conocer es producir los objetos por el pensamiento, según reglas internas del pensamiento mismo. Conocer, dice a su vez la escuela del sudoeste alemán, es dar forma a un material mediante el juicio. Conocer es pronunciar juicios que conducen a acciones útiles, dice el pragmatismo. Conocer es, según Bergson, una penetración natural intuitiva en el proceso evolutivo del mundo. Conocer, en opinión del "realismo crítico", es aprehender relaciones entre representaciones que, como tales representaciones, no son iguales a las cosas, pero de suerte que, por lo menos, las relaciones entre las cosas son homogéneas a las relaciones entre las representaciones. Conocer es sólo describir los hechos perceptibles por intuición, con un mínimo de conceptos y leyes que economizan intuiciones, o es volver a encontrar un complejo conocido en otro relativamente desconocido, y designar distintamente lo encontrado con un signo, enseñan algunos positivistas. Hay tantas teorías como escuelas. No hemos de enjuiciar aquí su valor relativo[23]. El defecto de todos estos ensayos es que no parten de la simple pregunta fundamental: *¿Qué es saber?* Porque conocer, en efecto, no es sino tener algo "como algo", y tenerlo sabiéndolo; en cubrir un contenido intuitivo con una significación *independiente* de él.

Con las anteriores definiciones, tradicionales en filosofía, no se ha dado, pues, en el blanco del con-

cepto general del saber, meta de todo conocimiento. Es preciso definir el saber como tal, sin utilizar en la definición una clase especial de saber, o algo que, como el juicio, la representación, la consecuencia, etc., implique ya una ciencia, y más aún: una "conciencia". En una palabra: hay que definir el saber mediante conceptos puramente ontológicos. Nosotros decimos: saber es una relación ontológica, una relación de ser, que presupone las formas del ser llamadas todo y parte. Es la relación de participación de un ente en el modo de ser de otro; participación con la cual no se introduce ninguna especie de alteración en este modo de ser. Lo "sabido" llega a ser "parte" del que sabe, pero sin moverse por eso de su sitio, en ningún respecto, ni alterarse de ninguna manera. Esta relación ontológica no es espacial, temporal ni causal. *Mens* o "espíritu" significa para nosotros la X, o conjunto de actos en el ente "que sabe", por los que es posible tal participación, por los que una cosa o, mejor, el modo de ser —y sólo el modo de ser— de un ente cualquiera se convierte en *ens intentionale*, distinto de la mera existencia (*ens reale*) la cual, siempre y necesariamente, queda *fuera* y *más allá* de la relación de saber[24]. La raíz de esta X, el momento que impulsa a la ejecución de los actos conducentes a una u otra forma de aquella participación, sólo puede ser el acto de *tomar* parte, acto trascendente a sí mismo y a su pro-

pio ser, y que llamamos "amor", en el más formal de los sentidos. Por consiguiente, el saber no existe sino cuando el modo de ser, uno y rigurosamente idéntico a sí mismo, está, no sólo *extra mentem*, o sea *in re*, sino también *in mente*, como *ens intentionale* u "objeto"[25]. La cuestión de si salimos y cómo salimos de nuestra llamada "conciencia" para ir a las cosas, no existe, no tiene todavía sentido para nosotros. La "conciencia", en efecto, o saber del saber (*con-scientia*), *presupone* ya la posesión de un saber extático (niños, hombres primitivos, animales), y sólo puede darse mediante un acto reflexivo, dirigido especialmente a los actos que proporcionan el saber. Si el ente que "sabe" no tiene la tendencia a salir fuera de sí mismo para participar en otro ente, no hay en absoluto ningún "saber" posible. Yo no veo más nombre para denominar esa tendencia sino el de "amor"; dijérase que el amor rompe los límites del propio ser y del propio modo de ser. Uno y el mismo modo de ser es aprehendido en las dos clases principales de actos que constituyen nuestro espíritu: intuición y pensamiento, y, respectivamente, posesión de imágenes y posesión de significados. Y es aprehendido "él mismo", en el más estricto sentido de estas palabras (si bien unas veces por entero y otras solamente en parte), cuando lo significado *coincide completamente* con lo intuido, y, respectivamente, cuando todas las intuiciones parciales (que

proporcionan las diversas funciones modales del ver, el oir, etc.) coinciden entre sí y además con los recuerdos y las expectativas; y cuando, análogamente, coinciden las significaciones parciales con que integramos sucesivamente, en un significado total, el "significado" objetivo de la cosa. En esta impresión de coincidencia (evidencia) entre la intuición y la significación, o en esta serie de impresiones de coincidencia, ilumínase, cada vez más adecuadamente en el espíritu, la cosa "misma", según su modo de ser. Todas las actividades del pensar, observar, etc., conducen al "saber", pero no son ellas mismas el saber.

Si nos atenemos ahora a esta delimitación que hemos hecho del "saber", en el sentido más general de la palabra, resulta claro que, puesto que el saber es una relación de ser, su meta objetiva, aquello "para lo cual" existe y lo buscamos, no puede consistir a su vez en un saber, sino que ha de ser —en todos los casos— un *devenir, un llegar a ser otra cosa.* No es posible, pues, eliminar el problema de la finalidad del saber y decir: *la science pour la science,* como ocurre tan a menudo entre los que no son sino simples adversarios del pragmatismo. Ya Epicuro llamó muy atinadamente pura "vanidad" al deseo de poseer el saber sólo por el saber mismo. Las autosugestiones de la vanidad científica no constituyen realmente una respuesta admisible a una seria cues-

tión filosófica. Al saber, lo mismo que a todo lo que amamos y deseamos, ha de corresponderle un valor y un sentido óntico final. El "saber por el saber" es tan vano y absurdo como *l'art pour l'art* de los estetas. En esta respuesta no hay de plausible más que un justo sentimiento: el de oponerse al pragmatismo filosófico, según el cual todo saber existe sólo para la utilidad; aunque también hay, indudablemente, un saber que existe sólo para el dominio práctico (no para la utilidad en general ni para la utilidad del dominio), o mejor dicho, hay un saber cuya selección de objetos y de caracteres objetivos tiene lugar solamente con miras a ese dominio. Debe de haber en efecto, otro "fin" —quizá más valioso— del afán de saber. Hasta ahora sólo hemos encontrado que el saber sirve a un devenir. Plantéase, pues, seguidamente el problema: ¿Al devenir de qué? ¿Al devenir de quién? ¿Al devenir hacia dónde?

Yo creo que hay tres fines supremos del devenir, a los que el saber puede y debe servir: Primero, al devenir y pleno desenvolvimiento de la persona que "sabe". Éste es el "saber culto". Segundo, al devenir del mundo y al devenir extratemporal de su fundamento supremo, esencial y existencial; dos desenvolmientos que sólo en nuestro saber humano (y en todo saber posible) alcanzan su propia "determinación" evolutiva, o, por lo menos, llegan a algo, sin lo cual no podrían conseguir esa determinación evo-

lutiva. Este saber, cuyo fin es la Divinidad, se llama "saber de salvación". En tercer lugar, hay también el fin de dominar y transformar el mundo, para el logro de nuestros propósitos humanos, fin que el llamado pragmatismo tiene exclusivamente a la vista. Este es el saber de la "ciencia" positiva, el "saber de dominio o de resultados prácticos".

Ahora bien; ¿existe una *jerarquía objetiva* entre estos tres fines supremos del devenir, a cuyo servicio está el saber? Yo creo que existe una muy clara y evidente. Desde el saber de dominio que sirve a la modificación práctica del mundo y a las posibles operaciones, mediante las cuales podemos modificar el mundo, el camino se dirige hacia el "saber culto", por medio del cual amplificamos y desplegamos en un *microcosmos* la esencia y modo de la persona espiritual en nosotros, y en el cual intentamos participar de la totalidad del universo —al menos según los rasgos esenciales de su estructura— a la manera de nuestra incomparable y única individualidad. Y desde el "saber culto" prosigue el camino hacia el "saber de salvación", es decir, hacia el saber en el cual nuestro núcleo personal intenta adquirir participación en el ser y fundamento supremo de las cosas, o que le sea otorgada por éste dicha participación. O dicho de otro modo: en el saber de salvación el fundamento supremo de las cosas, sabiéndose a sí mismo y sabiendo el mundo en nosotros y por

nosotros, llega él mismo al fin intemporal de su devenir (como enseñaron Spinoza primero y después Hegel y Eduardo von Hartmann); llega a alguna manera de *unión* consigo mismo, resolviendo así una "oposición", un antagonismo dualista que originariamente reside en él[26].

No hay, pues, en parte alguna el llamado "saber por el saber". Este saber no puede darse, no "debe" darse, ni se ha dado tampoco seriamente en el mundo, en ningún momento ni lugar.

Ahora bien; de estos tres ideales del saber, la historia moderna de Occidente, con sus anejos culturales del desarrollo autónomo (América, etc.), ha cultivado sistemáticamente y de modo casi exclusivo el saber de rendimiento, orientado hacia la posible modificación práctica del mundo, en forma de ciencias positivas, especializadas según el principio de la división del trabajo. El saber culto y el saber de salvación han pasado, en la historia última del Occidente, cada vez más a segundo término. Pero aún de ese saber de dominio y de trabajo sólo se ha cultivado una mitad durante dicho período: aquella parte que sirve a la dominación y gobierno de la naturaleza externa (sobre todo de la inorgánica). En cambio, la técnica interna de la vida y del alma, es decir, el problema de extender hasta el máximo el poderío y el dominio de la voluntad, y por ella del espíritu, sobre los procesos del organismo psicofísico —en

cuanto éste, como unidad rítmica de tiempo, obedece a leyes vitales—, quedó decididamente relegado a segundo término por el afán de gobernar la naturaleza externa y muerta (incluso lo que en el organismo es naturaleza muerta).

Sólo desde hace poco ha surgido en América y Europa un fuerte movimiento en la otra dirección, movimiento que comienza a hacerse sensible entre nosotros. Por el contrario, las culturas asiáticas han cultivado más bien el saber culto y el de salvación, como también el saber tecnológico, cuyo fin es el mundo vital; y en estas esferas justamente poseen la misma considerable preeminencia que posee Europa en el terreno del saber útil para la dominación externa de la naturaleza. El positivismo y el pragmatismo no son sino las fórmulas filosóficas, muy parciales, de este estado real de la moderna cultura occidental; ambos, sin darse claramente cuenta, hacen de la ciencia técnica el único saber posible. Sólo que el pragmatismo tiene la importantísima ventaja de ser más consciente; mientras que los representantes de *la science pour la science* —los cuales, *de facto*, sólo se preocupan de ciencias técnicas, es decir, de ciencias que (prescindiendo de los motivos psíquicos de los investigadores) carecen en absoluto de sentido y fin objetivos, si no sirven para la modificación tecnicopráctica del mundo—, dificultan mucho más que el pragmatismo la abolición de esta inmensa parcia-

lidad; porque su *pretendida* ciencia *teorética,* puramente contemplativa, ocupa ilegítimamente en el espíritu humano el sitio que correspondería a un posible saber culto y de salvación. Por eso debemos defender sin cesar el derecho *relativo* de la teoría pragmatista del conocimiento, para las ciencias positivas, frente a esta dirección[27]. Sólo cuando esto haya ocurrido, podremos, por decirlo así, recobrar el puro saber culto y el puro saber de salvación; los genuinos fines, las actitudes espirituales básicas en que se fundan; los medios de pensamiento y de intuición, y los métodos y técnicas de que se valen; sólo entonces podremos hacerlos reflorecer sobre los escombros de una civilización puramente de rendimiento útil.

Para conocer la *peculiar índole del saber culto* es, ante todo, necesario tener presente que, a pesar de la íntima y obligada *cooperación* entre la filosofía y las ciencias, los fines y criterios del conocimiento, en una y otra clase de saber, son realmente contrapuestos. La filosofía[28] comienza, según la justa frase de Aristóteles, con un movimiento del ánimo que es la *admiración;* admiración de que exista una cosa que tenga esa constante esencia "en general". El movimiento intelectual de la filosofía apunta siempre, en último término, a la cuestión de cómo tiene que ser el fundamento y causa de la totalidad del mundo para que semejante "cosa" —en definitiva, semejan-

te estructura esencial del mundo— sea en principio posible. Su objeto es, en la *philosophia prima*, la estructura esencial apriorística del mundo; y en la metafísica, la cuestión —siempre renovada— de qué es lo que trajo a la existencia esta o aquella cosa de esa *esencia* en general. Por el contrario, la ciencia de rendimiento útil inicia su problema, no con la admiración, sino con la necesidad (despertada por la sorpresa del suceso insólito, nuevo, discrepante de la marcha "regular" de las cosas), con la necesidad, digo, de "esperar" otra vez este hecho "nuevo", predecirlo y, finalmente, poder provocarlo en la práctica (o al menos, *poder pensar* cómo ha de provocarse, cómo puede "hacerse"). Cuando lo nuevo y sorprendente ha sido incorporado a las ideas sobre el curso regular de las cosas; cuando las "leyes naturales" han sido definidas de manera que el suceso nuevo demuestre, bajo circunstancias exactamente determinables, ser "consecuencia" de dichas leyes, entonces la "ciencia" queda plenamente satisfecha. Pero precisamente aquí *comienza* el problema de la filosofía. Nada tiene ésta que hacer con las leyes de las coincidencias temporales y espaciales de los fenómenos, en cantidad numéricamente mensurable. Justamente, por el contrario, su problema es el de la "esencia" constante y el de la causa y origen eficiente, así como el del *sentido* y *fin* de cuanto aparece; y le es *indiferente* por completo la cantidad y la conexión en el

espacio y el tiempo. También, respecto de estas conexiones, pregunta la filosofía: *¿Qué son?* ¿Qué significan? ¿Qué es lo que las causa? Esta *segunda* especie del afán sapiente ha de procurar, por lo tanto, igual diligencia, igual exactitud y el imprescindible auxilio de una peculiar técnica espiritual, para desentenderse de la posibilidad de dominar y gobernar todas las cosas; ha de prescindir del devenir de las cosas, del mismo modo que, por su parte, aquel otro afán de saber práctico ha de seleccionar y destacar, en lo dado, justamente esos rasgos "dominables", omitiendo con el mayor cuidado todo lo que sea referirse a la esencia de las cosas. Es decir, la filosofía comienza con la *exclusión* consciente de toda actitud espiritual ambiciosa y práctica, única en que nos es dada la realidad efectiva, accidental de las cosas; comienza excluyendo conscientemente el principio técnico que selecciona el objeto del saber, según sea o no posible dominarlo[29]. Estas inclusión y exclusión del principio selectivo técnico han de ejercitarse, en ambos casos, con propósito *metódico,* claramente consciente, si es que se aspira a un cultivo *integral* del saber, que el hombre, como tal, puede alcanzar. Puesto que toda posible actitud práctica respecto del mundo está vitalmente condicionada; puesto que toda ciencia positiva, orientada hacia el dominio, aunque prescinda de la organización especial, sensorial y motora, del hombre sobre la

tierra, no puede prescindir de la organización vital del sujeto cognoscente, con su voluntad de poderío; por eso cabe definir la filosofía como el intento de adquirir un saber cuyos objetos no son existencialmente relativos a la vida, ni relativos a los posibles valores de la vida. La ciencia, en cambio, debe *prescindir* de toda posible cuestión sobre la esencia de los objetos de que trata; y con igual consecuencia debe también omitir el grado de existencia que le corresponde a la realidad *absoluta* de las cosas. Su objeto es, al mismo tiempo, el mundo de la "modalidad contingente" con sus "leyes" y la existencia del mundo "en relación a la vida". Los problemas que no puedan decidirse por observación y medición y por conclusiones matemáticas, no son problemas de la ciencia positiva. Viceversa, un problema que sea soluble de ese modo; un problema cuya solución dependa del *quantum* de la experiencia inductiva, no es jamás problema de esencia, y, por ende, no es jamás problema primario de filosofía. Para la filosofía, los criterios decisivos son (además del de lo verdadero y falso, que rige y es común para todo saber formulado en juicios): en *primer lugar*, el criterio de lo apriorístico (esencial), tanto de lo verdadero *a priori* como de lo falso *a priori*, y en *segundo lugar*, el criterio del grado absoluto de ser que corresponde a los objetos cognoscibles. El primero de estos criterios es, sobre todo, decisivo para des-

pertar las *fuerzas espirituales de la personalidad,* es decir, para el saber culto; el segundo es decisivo para el saber de salvación, como saber metafísico definitivo.

Resumiendo: "Culto" no es quien sabe y conoce "muchas" modalidades contingentes de las cosas (polimatía), ni quien puede predecir y dominar, con arreglo a las leyes, un máximo de sucesos —el primero es el "erudito", y el segundo, el "investigador"—, sino quien posee una *estructura* personal, un conjunto de movibles esquemas ideales, que, apoyados unos en otros, construyen la unidad de un estilo y sirven para la intuición, el pensamiento, la concepción, la valoración y el tratamiento del mundo y de cualesquiera cosas contingentes en el mundo; esos esquemas anteceden a todas las experiencias contingentes, las elaboran en unidad y las articulan en el *todo* del "mundo" personal. El saber de salvación, por su parte, no puede ser sino un saber acerca de la existencia, la esencia y el valor de lo que es absolutamente real en todas las cosas, o sea un saber metafísico.

Ahora bien, ninguna de estas especies del saber puede "suplir" o "representar" a las otras. Cuando una especie posterga a las otras dos, o a una de las otras dos, arrogándose exclusivamente la validez o dominio únicos, surge siempre un grave daño para la unidad y armonía de la existencia cultural del

hombre; es más, para la unidad de la naturaleza corporal y espiritual del hombre. La ciencia estricta de trabajo y resultados positivos es hoy el sustento y base de nuestra civilización mundial, y de toda técnica e industria, de toda comunicación entre los hombres en forma y manera internacional de espacios y pueblos. En sus últimos resultados (Einstein), tiende incluso a que la determinación de las supremas constantes absolutas de la naturaleza valga para cualquier punto del espacio-tiempo en que se coloque un espectador, esto es, incluso para los eventuales habitantes de otros astros. Aspira, pues, a un cuadro del mundo que haga posible gobernar el proceso de éste con arreglo a cualesquiera *fines* prácticos que pueda establecer un ser espiritual vivo y activo. Esta aspiración es tan titánica como triunfadora; y lo conseguido hasta ahora ha mudado completamente las condiciones de existencia del hombre. Discutir a la empresa su formidable valor, o bien opinar, de otra parte, que sólo puede conservársele su verdadero valor si se pone en entredicho su finalidad originariamente práctica, enderezada a la posible elaboración del mundo, y se la califica de "puro" saber absoluto o de único saber accesible a nosotros hombres (lo que justamente no es), son dos actitudes igualmente dañosas. La primera es el camino de un falso y claudicante *romanticismo;* la segunda, el de un falso y superficial *positivismo* o *pragmatismo.*

Si en lo que va de historia, los grandes círculos culturales han desarrollado, cada uno por su lado, las tres clases de saber —la India, el saber de salvación y la técnica vital y psíquica del poder del hombre sobre sí mismo; la China y Grecia, el saber culto; el Occidente, a partir de principios del siglo XII, el saber práctico de las ciencias positivas especiales—, ha llegado ya la hora en el mundo de que se abra camino una *nivelación*, y al mismo tiempo una *integración* de estas tres *direcciones parciales* del espíritu. Bajo el signo de esta nivelación y de esta integración ha de erigirse la futura historia de la cultura humana, no bajo el signo de una repulsa partidista que rechace cierta especie de saber en favor de otra, ni bajo el signo del exclusivo fomento de lo históricamente "peculiar" a cada círculo de cultura. Ningún "oriental" romanticismo, ya sea cristiano, índico o de cualquier otra procedencia, logrará apagar jamás la flameante antorcha, la poderosa antorcha vital, que, para orientación del mundo, encendió antes que nadie entre los griegos la ciencia pitagórica de la naturaleza; antorcha que, al transcurrir las épocas culturales del Occidente, se ha convertido en llama que invade el mundo entero; este mundo que es directa e indirectamente (por la fuerza del pensamiento deductivo) el "*milieu*" propio del hombre. Y, sin embargo, ha de reconocerse por otra parte, que esa llama no dará nunca en ningún

momento de su posible progreso, al *núcleo de nuestra alma*, es decir, a la *persona espiritual* en el hombre, aquella luz cuyo arder sosegado es el único en que ella misma puede alimentarse. Sí; incluso suponiendo que las ciencias positivas llegasen a la perfección de su proceso, el hombre, *como ser espiritual*, podría permanecer absolutamente vacío y aun podría retroceder hasta un estado de barbarie, comparado con el cual todos los llamados pueblos primitivos serían "helenos". Es más; puesto que todo saber práctico, orientado hacia los fines del hombre en cuanto ser vital, tiene que *servir*, en último término, al saber culto; puesto que el curso y transformación de la naturaleza han de servir, y no dominar, al advenimiento del centro más hondo que posee el hombre, es decir, al florecimiento de su *persona* (todo genuino aprendizaje de trabajo debe someterse y servir al verdadero aprendizaje de cultura); así resulta que la barbarie, científica y sistemáticamente fundada, sería la más espantosa de todas las barbaries imaginables.

Pero también la idea "humanística" del saber culto —tal como en Alemania la encarna del modo más sublime Goethe— ha de subordinarse a su vez y ponerse, en su última finalidad, al servicio del saber de salvación. Porque todo saber es, en definitiva, *de* Dios y *para* Dios.

[1] Véase el juicio mesurado y ponderado del libro rojo* de los profesores muniquenses de Derecho canónico, en las *Hochschulnachrichten* ["Noticias de las escuelas superiores"], 1925.

[2] Véase, sobre lo aquí meramente indicado, mis *Problemas de una sociología del saber*, en el libro recientemente aparecido: *Wissen und Gesellschaft* ["Saber y Sociedad"], Leipzig, 1925. Véase Ernst Troeltsch: *La revolución de la ciencia*, en *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* ["Ensayos de historia del espíritu y sociología de la religión"], II parte, Tübingen, 1924.

[3] Véase, para una fundamentación más profunda de la idea del microcosmos, mi libro: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* ["El formalismo en la ética y la ética material de valores"], pág. 411 y siguientes. El hombre, tanto como ser físico cuanto como ser psíquico y noético, es un caso de aplicación de todas las *formas* de ley que conocemos: mecánicas, físicas, químicas, biológicas, psicológicas y también noéticas, las últimas de las cuales expresan la esencia de un espíritu racional en general; por tanto, expresan también la esencia del espíritu divino, si tal espíritu existe. Sobre la significación metafísica de la idea del microcosmos, véase asimismo mi libro *Vom*

* Esta nota debió traducirse:
Véase el juicio medido y ponderado del profesor muniqués de Derecho Canónico Rothenbucher en las Hochschulnachrichten (1925).

Ewigen im Menschen ["De lo eterno en el hombre"], parte 1ª, tomo II, página 118 y siguientes.

[4] Véase sobre lo que sigue mi estudio: *Sobre la idea del hombre*, en el tomo II del libro *Vom Umsturz der Werte* ["Del derrocamiento de los valores"]. Que justamente la conservación de los caracteres organológicos más antiguos en la historia evolutiva de los animales terrestres (por ejemplo, la mano pentadactilar), y la no adaptación a condiciones del medio rigurosamente específicas es una peculiaridad del hombre, lo ha hecho notar antes que nadie H. Klaatsch en su libro *Werdegang der Menschheit* ["Marcha evolutiva de la humanidad"]. Véase también del mismo autor *Die Stellung des Menschen im Naturganzen* ["La situación del hombre en el conjunto de la naturaleza"]. El hombre es propiamente el *dilettante* de la vida. Su no adaptación es también la causa de que trate de adaptar a sí la naturaleza, en lugar de adaptarse a ella. Mucho más lejos aún en la concepción del hombre, como estirpe conservadora, va recientemente Edgar Daqué en su libro *Urwelt, Sage und Menschheit* ["Mundo primitivo, fábula y humanidad"]; y por cierto en las partes científicamente mejor fundadas de la obra. También en sentido análogo, desde el punto de vista fisiológico, Ehrenberg, en su libro *Theoretische Biologie* ["Biología teorética"], Springer, 1924. Para la elaboración filosófica de los nuevos problemas del origen del hombre en sentido histórico-natural —tal como fueron planteados por Klaatsch, Schwalbe, Steinmann, Daqué— y para el enlace de estos problemas con el problema psicológico evolutivo y metafísico del "hombre", debo remitir a mi obra, próxima a publicarse:

Philosophische Anthropologie ["Antropología filosófica"], Leipzig, editorial Neuer Geist.

[5] Véase nuestra teoría psicofísica, en el libro antes citado: *Antropología filosófica.* Tanto los elementos que sólo en abstracto son determinables (valor-sentimiento; imagen-representación; cualidad-sensación; significación del objeto-concepto; energía, tendencia-aspiración, inclinación, etc.), como las *formas* de ley (por ejemplo, regularidad formal-mecánica y regularidad teleoklina en conexión de totalidad), son idénticamente comunes al mundo externo y al interno. Según nuestra teoría no se da ninguna "acción recíproca", en el sentido de causa, sino sólo una *actuación* (dirigiendo y gobernando) o no actuación del centro espiritual sobre las consecuencias psicovitales que se suceden en el tiempo; y también del centro vital (que en sentido psicofísico es indiferente), como haz de funciones de la vida total única, diversamente estructurado en cada caso, y que actúa sobre los sucesos de carácter formal-mecánico. Sólo a la ley de los actos espirituales-noéticos no corresponde ninguna ley fisiológica, sino la ley objetiva categorial del ser mismo, tal como lo estudia la Ontología filosófica.

[6] Sobre la posibilidad de una concepción que considere las funciones como plasmadoras de estructuras, y sobre las dificultades que existen aún para tal concepción, véase Tschermak, *Allgemeine Physiologie* ["Fisiología general"], tomo I; además, Ehrenberg, *Biología teorética.*

[7] Véase sobre la fundamentación de este aserto: Rubner, *Kraft und Stoff im Haushalte der Natur* ["Fuerza y materia en la economía de la naturaleza"], Leipzig,

1909, y Friedenthal, *Allgemeine und spezielle Physiologie des Menschenwachstums* ["Fisiología general y especial del crecimiento del hombre"], Berlín, Springer, 1914; Ehrenberg, *Biologia teorética*; véanse también las investigaciones de L. Edinger sobre la función de la corteza cerebral en el hombre y en el perro. Véase *Der Mensch ohne Grosshirn* ["El hombre sin cerebro"], *Archiv f. d. ges. Physiologie*, tomo CLII. Además, F. R. Goltz, *Der Hund ohne Grosshirn* ["El perro sin cerebro"], en el mismo *Archiv*, tomo LI, y M. Rothmann, *Der Hund ohne Grosshirn, Neur. Zeltralblatt*, tomo XXVIII. Un caso, estudiado por Edinger, de un niño desprovisto de cerebro, mostró que los rendimientos del niño eran *mucho más escasos* que los del perro sin cerebro.

[8] Véase Ehrenberg, *Biologia teorética*. Muy atinadamente también, W. Stern, *Person und Sache* ["Persona y cosa"], tomo I. Una detallada teoría filosófica de la vejez y la muerte, que comprende la muerte fisiológica y la psíquica, así como la individual y la de la especie, trataré de exponer en mi *Antropología filosófica*.

[9] Las consecuencias que se seguirían de considerar los valores de la vida como los supremos, han sido indicadas detalladamente en mi libro *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, páginas 283-306. De hecho, todos los *ethos* humanos, que han sido, se basan en el supuesto de que la vida no es el más alto de los bienes. Ni los valores éticos, ni los del saber, ni los estéticos pueden justificarse biológicamente; tampoco las estimaciones de valor pueden deducirse biológica ni vitalpsicológicamente, como creyeron Spencer, Nietzsche, Guyau y otros. Los estudios de la

teoría de los valores demuestran la *autonomía de lo espiritual* en el hombre, no menos claramente que la lógica, la teoría del conocimiento y la ontología, e independientemente de estas disciplinas. Sobre la "conciencia" moral véase la certera investigación de A. Stoker: *Das Gewissen* ["La conciencia"], Bonn, 1925, en los *Schriften zur Philosophie und Soziologie* ["Escritos de filosofía y sociología"] publicados por mí. Muy atinadamente juzgaba ya Kant que: "Si respecto de un ser provisto de razón y voluntad, el fin supremo de la naturaleza fuese su conservación, su bienestar, en una palabra, su felicidad, la naturaleza habría estado muy desacertada al arreglar las cosas haciendo que la razón de la criatura fuera la ejecutora de su designio. En efecto, todas las acciones que la criatura tiene que ejecutar conforme a este designio y la norma entera de su conducta, le serían indicadas mucho más exactamente por el instinto, y aquel designio podría cumplirse mucho más seguramente de lo que ocurriría valiéndose de la razón". *Fundamentos para la metafísica de las costumbres,* sección I.

[10] En este inciso presupongo mi teoría dinámica de la materia, que acostumbro a exponer desde hace años en mis lecciones, íntimamente ligada con mi teoría del espacio y el tiempo. Hasta ahora, lo mejor que filosóficamente se ha dicho sobre la cuestión, me parece lo expuesto por Eduardo von Hartmann en su *Kategorienlehre* ["Teoría de las categorías"]. Un ensayo interesante de fundamentación de una teoría dinámica de la materia, partiendo de la actual situación de la física matemática, ha sido hecho recientemente por Weyl. Véase su libro *¿Qué es la materia?* (traducción española en la Biblioteca de la "Revista de Occidente").

Véase también, en mi libro, hace poco publicado: *Wissen und Gesellschaft* ["Saber y Sociedad"], Leipzig, 1925, el estudio sobre *Trabajo y conocimiento*.

[11] Debo hacer notar a este propósito que la idea esencial del hombre como "ser viviente espiritual", "microcosmos" o ser que "dirige" y "gobierna" sus inclinaciones y representaciones según leyes de actos, que son también leyes de cosas, es decir, que es capaz de reprimir (asceta de la vida) o liberar aquellas inclinaciones y representaciones, deja el campo completamente libre al juego de todas las organizaciones anatómicas, fisiológicas y vitalpsíquicas que puedan concebirse. La idea es estrictamente formal y se integra de puras esencialidades, que no llevan en sí ningún carácter empírico fortuito, es decir, basado en observación e inducción. Ya el hombre terrestre, en su posible diferenciación respecto de otros hombres, compuestos acaso diversamente en su constitución fisicoquímica, que pudieran vivir en otros planetas, no es sino un caso especial de la idea del hombre. Esto rige sobre todo para las formas de humanización que se han admitido entre el *pithekanthropus erectus* (Dubois) y el *homo sapiens*, a saber: el *homo Heidelbergensis*, el *evanthropus*, el hombre de Neanderthal, etc. Edgar Daqué, fundándose en la notable teoría de que los seres vivientes presentan, en las diversas edades geológicas, diversos estilos biológicos en su estructura ("caracteres de época"), retrotrae la estirpe humana hasta el momento mismo de la aparición del animal terrestre en general, y admite (véase la tabla resuntiva de la página 252 de su libro) diversas formas en el estilo de los hombres, física y psíquicamente muy distintas, entre el "hombre primitivo anfibio, armado de cuernos y an-

dando sobre cuatro extremidades", y el hombre de la época del hielo, cuyo fósil conocemos. Si tuviera razón Edgar Daqué, tampoco sus suposiciones contradirían nuestra idea esencial del hombre. Ni el poligenismo en cuanto al origen histórico natural del hombre, cada vez más verosímil, significa naturalmente nada contra esta unidad de la idea y de la genuina esencia del hombre. Según mi opinión, los conceptos empíricos del hombre, inductivamente formados, han de considerarse sin restricciones como "relativos". No existe ninguna "uniformidad de la naturaleza humana" en sentido empiricopsicológico, biológico e histórico. La circunstancia de que nuestra idea del hombre sea compatible con este ilimitado relativismo del hombre como concepto de la ciencia natural y de la psicología, puede considerarse como una singular ventaja de dicha idea. Ya W. Roux señaló que hemos de entender el concepto mismo de ser viviente (verosímilmente, según él, también los de animal y planta) fenomenológicamente (ya en atención al hecho cierto de que no existe una definición físico-química de la vida), y más recientemente, de modo excelente, Tschermack, en la introducción de su *Allgemeine Physiologie* ["Fisiología general"], tomo I. Respecto de los conceptos de planta y animal, véanse las explicaciones sumamente penetrantes del botánico Hans André: *Der Wesensunterschied von Pflanze, Tier und Mensch* ["La diferencia esencial entre la planta, el animal y el hombre], Frankes Buchhandlung, Habelschwerdt.

[12] En Alemania, Wolfgang Köhler ha hecho progresar recientemente más que nadie la psicología animal, mediante sus conocidos estudios sobre el chimpancé. El importante tomo II (teorético) de su obra no ha apa-

recido aún. Una copiosa bibliografía, que no hemos de citar aquí, se ha adherido a la teoría de los procesos "inteligentes" en el chimpancé, propuesta por Köhler. La teoría de los movimientos de tanteo y la del "ensayo y error" son del todo insuficientes hasta para comprender el modo de conducirse los organismos inferiores, como lo ha señalado ya recientemente Federico Alverder en su escrito: *Neue Bahnen in der Lehre vom Verhalten der niederen Organismen* ["Nuevas vías en la teoría de la conducta de los animales inferiores"], Berlín, Springer, 1923. Sobre el problema del origen del lenguaje véase la obra atinadamente compendiada de Delacroix: *Le langage et la pensée*, F. Alcan, París, 1924; véase, además, mi ensayo *Idee des Menschen* ["Idea del hombre"].

[13] En mi *Antropología filosófica* daré una detallada justificación de la afirmación de que todas las actuaciones específicas del hombre, así como las complejas funciones sobre que tales *performances* se basan, pueden referirse a las tres mencionadas determinaciones esenciales del espíritu.

[14] Ya Leibnitz advertía certeramente, en su *Monadología* (Sección XXIX): "El conocimiento de las cosas eternas y necesarias nos distingue de los simples animales y nos pone en posesión de la razón y de las ciencias, elevándonos al conocimiento de nosotros mismos y de Dios".

[15] Este principio de la índole originariamente negativa, inhibidora o desinhibidora del "querer" espiritual (en cuanto éste se refiere al obrar y no al deseo del proyecto ideal) es también fundamental para toda peda-

gogía. En nuestra metafísica rige asimismo, respecto de lo que en el espíritu —que constituye, con el "ímpetu", los dos atributos por nosotros conocidos del fundamento uno, sustancial y divino del mundo— tiene el carácter de querer. No referimos el devenir del mundo a una "creación de la nada", como el teísmo, sino al *Non non fiat,* por el que el espíritu divino dio suelta al ímpetu demoníaco para realizar la idea de lo divino, que existía sólo como esencia. Para realizarse "a sí mismo", Dios, como *substantia,* tuvo que adquirir el mundo y la historia del mundo. Por libertad del querer entendemos únicamente el acto que corresponde a la existencia concreta y respectivamente a la realización del proyecto, no el *contenido,* es decir, el modo de ser del proyecto, el cual se motiva de manera rigurosamente necesaria, por la experiencia, la predisposición hereditaria de la psique vital y la esencia individual y ultratemporal de la persona. Como ser dotado de querer libre, podría, por tanto, llamarse al hombre el *negador,* el *asceta de la vida.* El espíritu no es cabalmente, en ninguna parte, un principio creador, sino sólo limitador; un principio que mantiene la efectividad contingente en el marco de lo esencialmente posible. Véase también sobre esto mis *Problemas de una sociología del saber,* Sección I, sobre el papel del espíritu en la historia frente a los "factores reales".

[16] Tal entrelazamiento *solidario* del ser de la *divinidad,* que deviene fuera del tiempo, con la *historia del mundo,* o mejor, con el mundo, como historia, y, sobre todo, con el origen y la historia del hombre, en quien está microscópicamente representada la esencia de todas las otras cosas del cosmos, la admitieron ya los grandes místicos alemanes, singularmente el Maestro

Ekkehart. Véase H. Heimsoeth: *Die sechs Haupthemen der abendländischen Metaphysik* ["Los seis temas capitales de la metafísica occidental"], capítulo *Dios y Mundo*, Berlín, 1922.

Entre los filósofos del siglo XIX, Hegel fue quien primero dio a la idea una expresión vigorosa en la *Fenomenología del espíritu*, con las famosas palabras: "La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, muy bien representarse como un juego del amor consigo mismo; esta idea naufraga en prédica y ñoñería cuando falta la seriedad y el dolor y el trabajo de lo negativo". (Prefacio).

E. von Hartmann ha recogido, sobre bases metafísico-pesimistas, la misma idea (en la forma parcial de una redención de la divinidad por medio del hombre, que salva a Dios de su ciego *fiat* volitivo, determinante de la existencia del mundo), uniendo así la doctrina schopenhaueriana de la salvación, mediante la "negación de la voluntad" a la concepción hegeliana de una evolución y un progreso del mundo. Según nuestra propia metafísica, la *realización* del espíritu en la sustancia divina, eternamente y por sí existente, mediante el segundo de los atributos de la divinidad que conocemos, o sea, mediante el ímpetu, y la *ideación* del ímpetu ("espiritualización de la vida"), no son sino un solo proceso metafísico idéntico, visto una vez desde el "espíritu" y la "esencia", y otra vez desde el "ímpetu" y la "existencia". La historia del mundo es para nosotros la manifestación plástica y temporal del relajamiento de la tensión y oposición originaria entre espíritu e ímpetu (*natura naturans*) en el fundamento funcionalmente unitario, y, con ello, también la recíproca penetración de espíritu y poder. Para nosotros,

el Dios infinitamente sabio, bueno y poderoso del teísmo está al término del proceso de lo divino —no al principio del proceso del mundo. Significa una meta ideal, la cual es sólo alcanzada en la medida en que el mundo (que para nosotros es organismo deveniente y no mecanismo) se hace perfecto cuerpo de Dios. Respecto de la teoría teísta de Dios, que, equivocadamente, atribuye poder al mismo espíritu, un poder originario y creador, y justifica insuficientemente el mal mediante el simple mito de la caída del ángel, decimos con Walter Rathenau: "Un dieu tout-puissant, tout-savant, parfait et calme, serait un ogre. Dieu souffre. Il s'efforce. Il a pitié". Véase: *Aus Walter Rathenaus Notizbüchern* ["De los cuadernos de notas de Walter Rathenau"]. Sobre la aplicación histórica de esta teoría metafísica del fundamento del mundo, véase la primera parte de nuestros *Problemas de una Sociología del Saber*. El mismo Carlos Stumpf, investigador tan positivo y tan escéptico respecto de los problemas metafísicos, afirma: "El que Dios sufra y luche por nosotros es un grandísimo consuelo, que muchos pueden legítimamente sentir" (*Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* ["La Filosofía actual expuesta por sus mismos autores"], tomo v, Leipzig, pág. 52).

[17] La eminente significación del Renacimiento ha sido *el haber representado clara y distintamente* esta idea del valor autónomo de la cultura integral del hombre, no sólo en teoría, sino, sobre todo, en el ejemplo vivo de sus grandes investigadores, artistas y hombres de mundo, tanto en oposición contra la subordinación medieval del hombre a la comunidad de la Iglesia y a sus

"obras", como en oposición a la idea protestante de profesionalismo. E. Troeltsch, comparando, en su ensayo *Renaissance und Reformation* (1913), la afirmación protestante del mundo como afirmación de la profesión, con la afirmación del mundo del Renacimiento, escribe muy atinadamente: "¡Cuán otra es, empero, la afirmación del mundo del Renacimiento! No está en modo alguno ligada al concepto de profesión, que ha venido a realizar, para el protestantismo, la unión del mundo y el ascetismo; es más, ni siquiera conoce el concepto de profesión, y significa justamente, al revés, la emancipación de la libre cultura artística, de la libre investigación, de la personal exteriorización y cultura de sí mismo, respecto de todo encadenamiento a un burgués esquematismo profesional. Su fin es el *uomo universale*, el *galant uomo*, el hombre de la libertad de espíritu y de la cultura, el polo opuesto del hombre profesional y especialista" (*Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* ["Estudios sobre la historia del espíritu y la sociología de la religión"], primera mitad, 1924, pág. 281). El defecto, empero, de este concepto renacentista de la cultura era el que censuramos en el texto: la *intención* individualista de la cultura. Sólo por eso, no por su subordinación de la profesión a la cultura, resulta el Renacimiento contrario a la idea de profesión. Sobre el predominio unilateral de la idea de profesión sobre la idea de cultura, en Alemania, desde Bismarck, y sus consecuencias, véase mi libro *Die Ursachen des Deutschenhasses* ["Las causas del odio a Alemania"], segunda edición. También en este punto los frutos del Renacimiento se perdieron en Alemania por causa de la Reforma.

[18] En mi libro *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, páginas 91 y siguientes, he demostrado, al detalle, esta importante afirmación.

[19] Lo espiritual en el hombre no es, en cuanto a su existencia, sustancia absoluta —como creía la antigua teoría sustancialista del alma—, sino una autoconcentración del espíritu divino, único, el cual es, a su vez, uno de los atributos del fundamento del Universo, que podemos conocer. La unidad de la "persona" es sólo la unidad de un centro concreto de actos, una unidad de funcional construcción, ordenada según leyes de fundamentación de los actos, cuyo ápice (como supremo valor de situación) pueden ocupar diversos actos. No es una unidad sustancial, por más que esté referida al fundamento del Universo; por tanto, no es tampoco una "criatura". Pero, según su esencia individual, la persona no se individualiza merced al cuerpo y las disposiciones hereditarias de éste, ni merced a las experiencias que lleva a cabo por mediación de las funciones vital-psíquicas, sino merced a sí misma y en sí misma. Solamente por eso, personas que no están individualizadas, o mejor, singularizadas de ninguna de las maneras, en situación de espacio y tiempo, pueden, no obstante, formar una muchedumbre. Lo primero lo había reconocido ya Spinoza, sin reconocer lo último. Lo segundo lo habían reconocido ya Duns Scoto y Suárez, sin reconocer lo primero. Véase sobre esto *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, páginas 384 y siguientes, así como *Wesen un Formen der Sympathie* ["Esencia y formas de la simpatía"], segunda edición, páginas 143 y siguientes.

[20] Los juicios universales de la forma: "todo A es B", cuando no son consecuencia de conexiones esenciales, no tienen más que el sentido negativo: "No existe ningún A que no sea B". Esta es una importante verdad lógica que vio Francisco Brentano. Ahora bien; las leyes naturales no son conexiones esenciales, sino —como ya lo reconoció Leibnitz— solamente "contingentes". E. Mach —aunque es de lamentar que con una orientación subjetiva— las llama "limitaciones de nuestras expectativas", denunciando así certeramente su índole negativa. Actualmente los físicos dudan de si, junto al tipo de las leyes naturales de "gran número", como son muchas de la termodinámica, hay también leyes dinámicas de carácter "necesario". Planck está por lo último; Nernst, por lo primero. La disputa podría resolverse diciendo que en las leyes todo lo que no es pura conexión esencial sólo tiene una importancia estadística. El mismo principio de la conservación de la energía se reveló ha poco como simple ley estadística. Epistemológicamente, la admisión de la regularidad de la naturaleza no es más que un *a priori* vital de selección, no un *a priori* racional, ontológicamente válido. Que toda ley moral de la conducta, en relación a un bien y un mal puramente objetivos, sólo posee una importancia estadística de promedio, lo ha mostrado hace poco de modo excelente el inglés Moore, en su libro *Ethics* (London, Home University Library). Su significado, únicamente negativo en relación con la idea de "lo que para mí es bueno *a priori*", lo he expuesto yo detalladamente en mi *Etica*. Véase también el ensayo de G. Simmel *La ley individual*, en su último libro *Lebensanschauung. Vier metaphysische*

Kapitel ["Visión de la vida. Cuatro capítulos metafísicos"], Munich.

[21] Véase *Problemas de una Sociología del saber*, en mi libro recientemente aparecido: *Wissenschaft und Gesellschaft* ["Ciencia y Sociedad"], Leipzig, 1925.

[22] Véase A. Meinong, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit* ["Sobre posibilidad y verosimilitud"], Leipzig, 1915.

[23] La enorme discrepancia de los filósofos actuales, sobre la índole del conocimiento, estriba, en primer lugar, en que acometen la determinación de la esencia del conocimiento en general, partiendo cada uno de una ciencia singular y de sus métodos especiales (matemática, física, historia, etc.). También las clases de conocimiento (positivo-científico, metafísico) y las clases fundamentales de operaciones que sirven al conocimiento, por ejemplo: tener noticia, conocer, reconocer, esclarecer, concebir, comprender y pensar (por ejemplo: juzgar) se mezclan en confusión. Al menos tres cuartas partes de nuestras teorías del conocimiento enseñan, por ejemplo, que conocer es juzgar. Que no puede ser así lo muestra ya la circunstancia de que un juicio puede ser verdadero o falso, pero carece evidentemente de sentido hablar de un "conocimiento falso". Un conocimiento puede ser evidente o no evidente, adecuado o inadecuado, relativo o absoluto, pero nunca verdadero o falso. La teoría del *sistema de los criterios del conocimiento* (entre los que el criterio de lo verdadero-falso no es sino uno de tantos) está aún en pañales. Las definiciones del conocimiento citadas en el texto, son todas falsas o referidas parcialmente a

subcriterios buenos para ciertas clases de conocimiento. La teoría del conocimiento, que explico desde hace muchos años en mis lecciones, no ha sido hasta ahora publicada sistemáticamente, lo que perjudica no poco a la comprensión de mi filosofía. Esto se subsanará en el tomo I de mi Metafísica, el cual contiene también la confrontación crítica con las diferentes opiniones sobre la cuestión, arriba aludidas.

[24] La teoría de que la conciencia (traducción de conscientia) no es sino una clase de saber; que hay también un saber extático, preconsciente (el saber no es, pues, en modo alguno función de la "conciencia"); que, por su parte, el saber es una relación entitativa; que el modo de ser de un ente puede estar al mismo tiempo *in mente* y *extra mentem*, mientras que su mero existir está siempre *extra mentem*; y, en fin, que la posesión de existencia, como existente en general, no estriba en funciones intelectuales (de la intuición o del pensamiento), sino únicamente en la *resistencia* del ente, experimentada originariamente sólo en el acto de aspirar y en los factores dinámicos de la atención —es una teoría que vengo explicando hace siete años, como fundamento primero de mi doctrina del conocimiento. La reducción del saber a una relación entitativa ha sido también intentada recientemente por Nicolás Hartmann, en su libro *Metaphysik der Erkenntnis* ["Metafísica del conocimiento"], naturalmente sin la teoría "voluntativa" de la existencia, que es la que da pleno significado a dicha reducción. Por eso este profundo autor torna a caer inmediatamente en una concepción del conocimiento como "representación" de un objeto extramental, y con ello, en el "realismo crítico". Nosotros rechazamos en absoluto, tanto el rea-

lismo crítico como toda suerte de idealismo de la conciencia. Mientras éste, en oposición a aquél, ve clara y justamente que el modo de ser de las cosas ha de estar *in mente*, cree equivocadamente que, por tanto, la existencia ha de poder también estar *in mente*. En cambio, el realismo crítico ve con razón que la existencia está siempre y por necesidad *extra mentem*; pero cree falsamente que el modo de ser de las cosas tiene que estar también *extra mentem y sólo extra mentem*; es decir, no puede ser más que una copia (una representación) o un símbolo del modo de ser de las cosas *in mente*. El falso supuesto, común a ambas teorías, consiste en admitir que la existencia y el modo de ser de las cosas con respecto a su relación con el intelecto (percepción, pensamiento, recuerdo), son *inseparables* entre sí.

[25] La existencia de los objetos, en efecto (la cual el idealismo acostumbra a confundir con la objetividad de lo existente), se da sólo inmediatamente como objeto resistente a la relación de impulso y voluntad, no a un "saber" de ningún género. También ontológicamente es ley esencial que la existencia no se sigue nunca necesariamente del *logos*, sino que (como ya lo reconocieron claramente Schelling y Eduardo von Hartmann) se presenta dinámicamente. Sólo cuando se plantea la cuestión de si una cosa, determinada en su modo de ser, tiene también existencia, y de qué sea una cosa dada ya como real, sólo entonces deciden las conexiones de leyes en que la cosa está articulada. Estas conexiones son, en cuanto a su tipo esencial, fundamentalmente distintas para lo muerto, lo vivo y lo espiritual; para lo biológico y lo psicológico, empero, son formas de conexión del mismo tipo. Es radicalmente

falsa la teoría (neokantiana) de que "existir" o "ser real" no significa sino estar en "conexiones de leyes", y que, además, el tipo de estas conexiones de leyes es siempre el mismo, a saber: el tipo normal-mecánico.

[26] La jerarquía en los tres fines de la evolución del saber corresponde exactamente a la jerarquía objetiva de las modalidades de valor (valores santos, espirituales, vitales), tal como yo la he desarrollado y rigurosamente fundamentado en mi Etica (v. *El formalismo en la ética,* segunda edición, pág. 103 y siguientes). Esperamos poder fundamentar detalladamente en nuestra "Metafísica" la concepción de que nosotros no sólo reproducimos *ideae ante res* en el espíritu divino, ideas que fueran ya pensadas antes de la evolución real del mundo, sino que más bien la diferenciación de las ideas, oriundas del λόγος (logos), como elemento del primer atributo del fundamento cósmico, como elemento del "espíritu divino", se verifica bajo los impulsos del *ímpetu* primario, del *ímpetu* creador, que es el segundo atributo —ciego— del fundamento cósmico y se verifica tan primitivamente como la actuación de dicho ímpetu, actuación que es la que pone la existencia. Demostraremos, pues, que el fundamento del mundo *aprende* (en cierto sentido) durante el proceso del mundo. Muchas cosas atinadas sobre este punto hállanse en Eduardo von Hartmann: *Kategorienlehre* ["Teoría de las categorías"]; véase categoría de *sustancia* en la esfera metafísica. La concepción implícita de la relación entre el mundo y el fundamento del mundo, como *creatio continua* (tanto de los cuerpos, centros de fuerza y seres vitales, como de los centros personales), excluye la división teística entre creación y conservación del mundo.

[27] Véase, sobre el contenido de este párrafo, mi ensayo: *Problemas de una Sociología del saber*, en mi libro *Saber y Sociedad;* además, mi trabajo *La ley de los tres estados de Augusto Conte*, en *Schriften zur Soziologie und Geschichtsphilosophie* ["Escritos de Sociología y Filosofía de la Historia"] tomo I, "Moralia".

[28] Véase mi ensayo: *Esencia de la filosofía*, en el libro *De lo eterno en el hombre*, I, y los *Problemas de una Sociología del saber*. Véase también el profundo estudio del Dr. Bäcker: *Die Verwunderung, eine phänomenologische Studie zum Problem des Ursprungs des Kausalgedankens* ["La admiración, estudio fenomenológico sobre el problema del origen del pensamiento causal"]. Cohen, Bonn, 1925, en los *Escritos de Filosofía y Sociología*, publicados por mí.

[29] Véanse mis dos estudios: *Problemas de una Sociología del saber* y *Trabajo y conocimiento*, en mi libro *Wissen und Gesellschaft* ["Saber y Sociedad"]. En el tomo I de mi Metafísica daré una teoría y una técnica detalladas de la exclusión del punto de vista real, así como una determinación del orden en que ciertos datos de nuestro cuadro del mundo se someten ocasionalmente bajo esta exclusión, y la "esencia pura" se ofrece a nuestra intuición.